季羡林文集

第十二卷

吐火罗文研究

江西教育出版社

季羡林文集

第十二卷

吐火罗文研究

江西教育出版社

本卷特约编委：高　鸿
本卷责任编辑：晏筱梅
本卷责任校对：吴明华
本卷责任印制：马正毅

季羡林文集

JI XIANLIN WENJI

第十二卷：吐火罗文研究

江西教育出版社出版发行
深圳当纳利旭日印刷有限公司印刷
1998年10月第1版　1998年10月第1次印刷
开本：850×1168毫米 1/32　印张：8.5　插页：8　字数：190,000
印数：0,001—1,500册
ISBN 7-5392-3125-4/Z·12
定价：29.00元

书名题字:启　功

《季羡林文集》编辑委员会

江西教育出版社



1985 年 3 月参加印度召开的“印度与世界文学国际讨论会”期间，与印度副总统合影。



1985 年 3 月，参加印度召开的“印度与世界文学国际讨论会”，左为印度尼赫鲁大学谭中教授。



作为中国学者代表团顾问参加1985年第十六届国际历史科学大会，与刘大年先生(左一)等摄于马克思故居前。



作者在慕尼黑参观。

出版说明

《季羡林文集》是1992年开始编辑出版的。它包括作者迄今为止的创作、评论、论文、专著和译著。依据内容或文章体裁,《季羡林文集》暂分为如下二十四卷:

第一卷:散文(一);
第二卷:散文(二);
第三卷:印度古代语言;
第四卷:中印文化关系;
第五卷:印度历史与文化;
第六卷:中国文化与东方文化;
第七卷:佛教;
第八卷:比较文学与民间文学;
第九卷:糖史(一);
第十卷:糖史(二);
第十一卷:吐火罗文《弥勒会见记》译释;
第十二卷:吐火罗文研究;
第十三卷:序跋杂文及其他(一);
第十四卷:序跋杂文及其他(二);
第十五卷:梵文与其他语种文学作品翻译(一);
第十六卷:梵文与其他语种文学作品翻译(二);

第十七卷:罗摩衍那(一);
第十八卷:罗摩衍那(二);
第十九卷:罗摩衍那(三);
第二十卷:罗摩衍那(四);
第二十一卷:罗摩衍那(五);
第二十二卷:罗摩衍那(六上);
第二十三卷:罗摩衍那(六下);
第二十四卷:罗摩衍那(七)。

除散文和翻译卷外,《文集》其他卷的文章均按写作或发表时间顺序排列。文章中的一些人名、地名、国名和术语,在各个时期的译法不尽相同;部分标点符号、数字用法与现行标准亦有差别,为保持原貌,均不作统一处理。《文集》的全部作品这次都经过了比较仔细的校勘,主要包括更改繁体字、异体字,订正印错的字和标点符号,规范词语的用法以及核对引文等。个别引文在国内难以找到原著,才不得不网开一面,留待今后有机会再补校。凡内容重复的文章,则保留其中最完整、周详的一篇,余者删去。

虽然我们已尽了最大努力进行文章的搜集工作,但仍难免有所遗漏。如果今后发现有遗漏的文章,将随作者的新作一并收录。迫切地希望得到读者的指教和帮助。

《季羡林文集》编辑委员会
1994年12月

第十二卷说明

本书收入作者与吐火罗文研究有关的专著1部、论文2篇。

其中《吐火罗语研究导论》曾以《敦煌吐鲁番吐火罗语研究导论》之名，作为“敦煌学导论丛刊”第6辑，由台湾新文丰出版公司于1993年元月出版，此次收入本《文集》时改为现名。《梅呾利耶与弥勒》一文附有英文译文。

此外，商得周绍良先生的同意，本卷还收入了周绍良先生的《隋唐以前之弥勒信仰》一文和作者为此文所写的补记。

《季羡林文集》编辑委员会

1997年3月

目　录

吐火罗语研究导论

羡林按：

这本是一本独立的专著，原名是《敦煌吐鲁番吐火罗语研究导论》，是台湾林聪明教授主编的《敦煌学导论丛刊》之一种，1993年台湾新文丰出版公司出版。吐火罗语实与敦煌关系不大；但为了求得与整个丛书的名称一致起见，所以加上了“敦煌”二字。现在收入《文集》，特将“敦煌”连同“吐鲁番”一并删除，还它一个本来面目。又因在原书中引用参考论文数量过大，对读者虽不无裨益，但对本书来说，则难免有过于繁琐之弊，因此我删除了极大一部分参考书目。好在原书具在，真正有兴趣的读者完全可以自行参考的。

目　录

原书空白页

一　绪论　吐火罗语发现的经过

我国新疆地区有几个古代少数民族的语文，这个事实在八、九十年以前，是没有人知道的。因为当时这些语文的残卷还埋在古城或古庙的废墟中，没有被人发现，当然不会有人知道。后来由于一些偶然的机会，残卷被人发现，经过时间长短不同的探索与研究，真相逐渐大白于天下。这些所谓"死语言"又活了过来。它们立即闪出了耀眼的光芒，在哲学、宗教、文学、语言、历史、地理、民俗、考古、艺术、音乐，甚至天文、历算等等方面，掀起了巨大的探索研究的波浪，有的简直可以说是开辟了一个新纪元，在世界学术史上写下了辉煌的一章。研究工作虽然已经进行了八、九十年，但看来还是方兴未艾，更辉煌的未来还在我们前面。

吐火罗语就是这些语言中的一个。

要想给吐火罗语写一个研究导论，同其他世人所熟知的语言不一样，必须先写吐火罗语发现的历史。否则这样一种从地下钻出来的语言会让人如丈二和尚摸不着头脑，大大不利于对本语言的理解。

这一章绪论就是要完成这个任务的。

研究和发现的历史

要谈这个问题的来龙去脉，必须往前追溯一段历史。对西北史地之学的研究，我国在清朝，特别是清朝后期，已见端倪。清朝

的一些文人学士写了一些讲西北史地的书,对蒙古史一元朝历史的研究,也滥觞于此时。为什么出现这个情况呢?其原因有必然性,也有偶然性。所谓必然性,是从中国学术史的发展线索来看的。清儒力矫前代学者的空疏之病,好考古,嗜考证。对《汉书·西域传》等书的研究,导致整个西北史地的研究。所谓偶然性,指的是当时颇有一些学人,由于种种原因,被遣戍新疆。流放生活,穷愁无聊,遂发而为文,或就当地之史地探索研究,写成学术著作。我在下面把这些著作列一个简明的表,由于篇幅限制,详细说明,一概从略:

梁质人:《西陲今略》

洪北江:《伊犁日记》、《天山客话》

祁韵士:《蒙古王公表》、《西陲总统事略》、《西域释地》、《藩部要略》、《西陲要略》

徐松:《新疆识略》、《新疆赋》、《西域水道记》、《〈汉书·西域传〉补注》、《元史西北地理考》、《西夏地理考》

李光廷:《汉西域图考》

张穆:《蒙古游牧记》、《北魏地形志》

龚自珍:《蒙古图志》、《北路安插议》、《西域置行省议》

魏源:《新元史》

何秋涛:《北徼汇编》(《朔方备乘》)

李文田:《元秘史注》

洪钧:《元史译文证补》

丁谦:《蓬莱轩舆地丛书》

吴承志:《唐贾耽记边州入四夷道里考实》

除以上诸人外,还有俞正燮、沈垚、蔚湘南等等,人材辈出,蔚成风气,遂成为"道光间显学"[1]。

在国外,在比中国稍晚一点的一段时期内(在光绪、宣统年

间),也掀起了一股探究新疆(他们叫做中亚或东土耳其斯坦)的热潮。横亘亚洲、西连欧洲的“丝绸之路”,欧洲学者是熟悉的。十七世纪初,欧洲旅行家和宗教信徒已经把新疆的信息带回欧洲。但是,总起来看,他们对新疆所知不多。他们之所以突然对这一块他们本来陌生的地方热了起来,完全是由偶然来决定的。我在下面分几个方面来介绍一下。

首先介绍所谓考察队(Expedition)。我不按照国家,而按照时间顺序,来介绍各国派出考察队的情况。当然有的国家只派出个别的人,没有用考察队或者类似的名称。不管派考察队还是派个别的人,这些国家同新疆就这样产生了联系。事情要从 1890 年谈起。在这一年,有两个新疆维族人在库木图拉附近的一座塔中找到了一摞桦树皮,上面有用手抄的经卷。他们把这个卖给了英国少尉 Bower,他当时正停留在库车。他把这一批东西转交给加尔各答亚洲学会。在第二年,学会的语言学秘书 Hoernle 发表了一篇报告,立即引起了极大的轰动。首先,这一批手抄本之古老使人们吃惊。由于气候关系,印度本土没有太古的手抄本。印度西部和尼泊尔保存的手抄本,最古老的也不过到十一世纪初叶。现在,眼前居然有这样一大摞手抄本,用笈多字母写成,来源于天竺西北部,年代是四世纪后半叶。人们又惊又喜,不是很自然的吗?

这一个发现当然大大地提高了人们研究新疆的兴趣。于是俄国的考古学会请求沙俄驻疏勒的总领事,搜求类似的手抄本。英国政府委托驻克什米尔、拉达克、疏勒的政治专员,干同样的事。一个住在列(Leh)的传教士自己单枪匹马,搜求手抄本。不久,所谓 Petrovski 手抄本、Macartney 手抄本、Weber 手抄本[2]等,就分别运到了圣彼得堡和加尔各答。Bower 手抄本发现以后,库车的维族农民又继续发现了一些手抄本。

在此期间,又有一个几乎同样重要的新发现。1892 年春天,

法国游人 Dutreuil de Rhins 在和阗得到了三本长方形的小册子，送到了巴黎。1897 年,法国学者 Senart 在巴黎召开的国际东方学会上展示出来,又引起了强烈的反响。这个手抄本是写在桦树皮上的,用的是佉卢字母[3]。年代是公元二世纪。内容是《法句经》(Dharmapada)。语言是古代印度西北方言,现在定名为犍陀罗文(Gāndhārī)。法国得到的是本书的一半,另一半为俄国人弄走,藏于圣彼得堡。一直到了 1962 年,也就是在这个手抄本被发现以后七十年,英国学者 John Brough 才得以把这两半璧合为一,出了一个精校本[4]。

在这样的情况下,对新疆探索的兴趣更加高昂。许多国家争先恐后,派出考察队。我在下面按时代顺序列一个表:

1898 年　俄国派 Klementz 到新疆北部考察。

1899 年　俄国学者 Radloff 倡议组织国际中亚和东亚勘察协会。

1900—1901 年　英国斯坦因(Stein)在和阗发掘。

1902 年　德国派遣王家普鲁士吐鲁番考察队赴新疆,领队是 Grünwedel 和 Huth。这是第一次。

1902 年　日本大谷光瑞在库车发掘。

1904 年　德国第二次派遣考察队,领队是 von Le Coq 和 Grünwedel。

1906—1907 年　法国伯希和(Pelliot)赴新疆。

1906—1907 年　德国第三次派遣考察队,领队是 Grünwedel 和 von Le Coq。

1906—1908 年　斯坦因第二次赴新疆,越过和阗向东搜探,横穿塔克拉玛干大沙漠。在敦煌千佛洞,从王道士手中买走大批敦煌石室贮藏的异常珍贵的典籍和文物。伯希和也买走了一大批。

1908—1910年　日本橘瑞超赴新疆。

约1910年　俄国Oldenburg赴新疆。

1913年　德国第四次派遣考察队，领队是von Le Coq。

第一次世界大战于1914年爆发，欧洲和日本的考察队活动，被迫停止。中国一直到1927年才有人参加新疆考察队，进行考古发掘活动。此是后话，与我眼前要谈的问题无关，不去细谈了。

这样频繁的考察活动不可能没有极其丰富的收获。这种收获是多方面的。论细节简直如汪洋大海，渺无涯涘。我在这里只能极其简要地概括一下。

在收获物中，最显而易见的是手抄残卷和文物——包括雕塑、壁画、古代遗物，如丝、丝织品、古代货币、纸张，等等。所有这一些东西能运走的，这一群外国"考察家"都运走了。不能运走的，则临摹、拍照。现在，这些东西充斥圣彼得堡(现在叫列宁格勒)、伦敦、牛津、剑桥、加尔各答、巴黎、东京、京都等等城市的图书馆和博物馆中。中国北京等地的图书馆和博物馆中也有收藏，美国也有。这是人类文化史上最重大的发现。虽然经过各国学者七、八十年的辛勤研究，但是直到现在，尚未解决的问题要比已经解决了的多到不知多少倍。很多残卷还根本没有整理，连一个简单的目录都没有编出来。有一些古文字还没有解读，连字母都不认识。看来要弄通这些问题还需要极长的时间。这一点我在上面已经涉及，这里不再细谈了。

古代新疆的语言文字

我现在专门谈一谈与我目前要谈的问题有密切联系的语言文字问题。我们古代对新疆语言文字是有所了解的。唐代高僧玄奘在他的名著《大唐西域记》中对当时的新疆语言文字有虽极简略但

却确实可靠的记录:

阿耆尼国 “文字取则印度,微有增损。”

屈支国(龟兹国) “文字取则印度,粗有改变。”

跋禄迦国 “文字法则,同屈支国,语言少异。”

窣利 “文字语言,即随称矣。字源简略,本三(二)十余言,转而相生,其流浸广。粗有书记,竖读其文。”

怖捍国 “语异诸国。”

货利习弥伽国 “土宜风俗同伐地国,语言稍异。”

睹货逻国(吐火罗国) “语言去就,稍异诸国。字源二十五言,转而相生,用之备物。书以横读,自左向右,文记渐多,逾广窣利。”

梵衍那国 “文字风教,货币之用,同睹货逻国,语言少异。”

迦毕试国 “文字大同睹货逻国,习俗语言风教颇异。”

漕矩吒国 “文字言辞,异于诸国。”

弗栗恃萨傥那国 “土宜风俗,同漕矩吒国,语言有异。”

淫薄健国(睹货逻故地) “土地所产,气序所宜,人性之差,同钵铎创那,但言语少异。”

尸弃尼国 “文字同睹货逻国,语言有异。”

商弥国 “文字同睹货逻国,语言别异。”

朅盘陁国 “文字语言大同佉沙国。”

乌铩国 “文字语言少同佉沙国。”

佉沙国 “而其文字,取则印度,虽有删讹,颇存体势。语言辞调,异于诸国。”

斫句迦国 “文字同瞿萨旦那国,言语有异。”

瞿萨旦那国(和阗) “文字宪章,聿遵印度。微改体势,粗有沿革。语异诸国。”

玄奘笔下的新疆一带的语言文字的情况,就是这个样子。拿

来同今天在新疆发现的古代文字残卷相比,有的能对上号,有的还不能。看来在这方面我们还有大量的工作要做。

摆在我们眼前的新疆出土的古代文字残卷,五光十色,光怪陆离。书写材料多种多样。几乎所有的能用笔和墨书写的东西都用上了。其中有棕榈叶、桦树皮、木板、竹子、皮革、丝绸、纸等等。现在我们用纸写字,似乎是理所当然的;但在当年,纸却是很珍贵的东西,所以在书写材料中,纸并不能占垄断地位。书写使用的字母,也是多种多样。其中有婆罗迷字母、笈多字母、佉卢字母、窣利字母等等。用这种字母拼写成的语言,同样是多种多样的。其中有梵语、印度古代俗语(prakrit)、于阗语、窣利语、吐火罗语 A(焉耆语)、吐火罗语 B(龟兹语)、回鹘语等等。敦煌还发现了古藏文卷子。用这些文字写成的典籍也是多种多样的。其中有佛经、文学作品、政府文书、旅行执照等等。至于汉文典籍,更占敦煌石室藏书的绝大部分。对于中国文化史、文学史、经学史、小学史、经济史、政治史、音乐史、绘画史、雕塑史、建筑史、哲学史、宗教史等等方面的研究,有极其重大的意义。

新疆和敦煌一带所发现古代语言文字残卷的情况,就是这个样子。

最后,我想比较详尽地谈一谈本书主要的介绍对象吐火罗语的情况,重点是这种语言发现的经过和解读过程。

本世纪初在新疆出土的有关语言的材料运送到印度加尔各答以后,Hoernle 就开始做解读工作。这件工作的难度是异常大的。摆在眼前的,几乎都是陌生的东西。幸亏其中有一些卷子是用印度婆罗迷字母的一种变体写成的,勉强能够读得出来。Hoernle 从中认出来了一些印度名字和佛教术语,以及一些医药名词,知道这不是梵语。可究竟是什么语言呢?最初是没有人说得清楚的。E. Leumann 认为,基本上有两种语言,他称之为第一种语言和第

二种语言。所谓"第二种语言",经过 Hoernle、v.Staël - Holstein (钢和泰)、Konow、Pelliot、Gauthiot,特别是 Leumann 的努力,最终认定是于阗语。后来又发现,曾在印度西北部以及中亚一些地方建国的塞种人使用的也是这种语言,所以名之为于阗塞种语[5]。玄奘《大唐西域记》中的瞿萨旦那国的语言就是这个语言。用这种语言写成或者翻译的佛典以大乘为主。因为同我要谈的问题关系不大,我不再详谈了。

吐火罗语解读过程

至于所谓"第一种语言",则给学者们制造了极大的困难。在相当长的时间内,人们对它毫无所知。有人猜想,它同古突厥语有联系。这种语言是用印度婆罗迷字母中亚斜体来拼写的,是能读的。但是这种字母,除了按照规律必须分开写的以外,都是连在一起的。如果不熟悉内容,则无法把一个个的单字分开,更谈不到了解语法结构了。1907 年,F.W.K.Müller 根据一个回鹘文的题记把这种语言定名为"吐火罗语"[6]。1908 年,E.Sieg 和 W.Siegling 发表文章,表示赞同[7]。从此以后,这两位德国学者就锲而不舍,焚膏继晷,从事对这个语言的探索工作,终于把它读通,成为世界语言学史上的一件大事。

Sieg 和 Siegling 首先明确无误地弄清楚了这种语言的性质:它属于印度欧罗巴(德国学者习惯称之为印度日耳曼)语系。数词、亲属名称、家畜名称和人体各部分的名称,同印欧语系其他语言完全能对上号。这一点已丝毫无可怀疑了。令人吃惊的是,从地理位置上来看,吐火罗语本应属于印欧语系的东支;但是,一些语言特点却指明,它属于西支。这就给语言学家、历史学家和人类学家提出了一些一时难以解答的问题。印欧语系原始部落起源地

的问题,本来就是一个异说纷纭、莫衷一是的问题。吐火罗语的发现,有如火上加油,使问题变得更加复杂化了。原来有一种学说,主张起源地在亚洲。吐火罗语的出现,似乎给了它某种支持。但是,问题远不是如此简单。一直到今天,学者们在这方面也还没有得到比较一致的结论。看样子,这个问题还要长期争论下去。

Sieg 和 Siegling 经过细致的分析,指出:吐火罗语有两种方言,两者的基本词汇和语法结构,基本相同或者相似,同属一种语言。我举数词作一个例子:

	A方言	B方言
1	sas m. säṃ f.	ṣe m. sana f.
2	wu m. we f.	wi m. f.
3	tre m. tri f.	trai(trey) m. tarya f.
4	śtwar m. f.	śtwer m. śtwāra f.
5	päñ	piś
6	ṣäk	ṣkas
7	ṣpät	ṣukt
8	okät	okt
9	ñu	ñu
10	śäk	śak
100	känt(lat. centum)	kante
1000	wälts	yaltse
10000	tmāṃ	tmāne (tumane)

注意:100 känt 和 kante,等于拉丁语的 centum,说明吐火罗语属于 centum 语言(西支)。

我再举几个单词:

	A	B
名字	ñom	ñem

生	cmol	cmel
字	rake	reki
世界	śoṣi	śaiṣṣe
房子	waṣt	ost
手	tsar	ṣar
原因	ṣurm	ṣarm
山	ṣul	ṣale

从上面这一些例子中可以清楚地看出来,二者之间有不同之处,但又基本相同,它们是一种语言的两个方言。

再进一步研究,对两种方言的流行的地区弄清楚了。A方言残卷出土的地点几乎只限于焉耆,而B方言残卷则几乎集中在库车。因此,到了1913年,法国学者S.Lévi(列维)主张把B方言定名为龟兹语[8]。至于A方言,也按照残卷出土的地点,定名为焉耆语。

但是,"吐火罗"三个字却引起了人们不同的考虑。我在上面已经提到过,是F.W.K.Müller根据一个回鹘文题记中Toxri这一个字把这种语言定名为"吐火罗语"的。他根据的书是回鹘文《弥勒会见记》(Maitrisamiti)。这一部书原文是"印度文",译为吐火罗语,又从吐火罗语译为回鹘文。Toxri对"吐火罗",从对音方面来看,是完全站得住脚的。问题是:Sieg和Siegling称这种语言为Indoskythen语,而Indoskythen在汉文中是月氏。那么,吐火罗和月氏还有大夏三者间究竟是什么关系呢?我想从司马迁《史记》谈起。《史记》63《大宛传》:

张骞,汉中人,建元中为郎。是时天子问匈奴降者,皆言:匈奴破月氏王,以其头为饮器。月氏遁逃而常怨仇匈奴……大宛以为然,遣骞,为发导绎,抵康居。康居传致大月氏。大

月氏王已为胡所杀，立其太子为王。既臣大夏而居，……骞从月氏至大夏，竟不能得月氏要领。

《前汉书》96上《西域传》：

大月氏国王治监氏城。……大月氏，本行国也。随畜移徙，与匈奴同俗。控弦十余万，故强轻匈奴。本居敦煌祁连间。至冒顿单于攻破月氏，而老上单于杀月氏，以其头为饮器。月氏乃远去，过大宛，西击大夏而臣之。都妫水北，为王庭。其余小众，不能去者，保南山羌，号小月氏。大夏本无大君长，城邑往往置小长。民弱畏战，故月氏徙来，皆臣畜之。

月氏与大夏的关系，这里说得非常清楚。后来统治印度等地的贵霜王朝，本是大月氏五翕侯之一。

吐火罗又是怎么一回事呢？《新唐书》221下《西域传》：

吐火罗，或曰吐豁罗，曰都货逻，元魏谓吐呼罗者，居葱岭西，乌浒河之南，古大夏地，与挹怛杂处。……挹怛国，汉大月氏之种。大月氏为乌孙所夺，西过大宛，击大夏，臣之。治蓝氏城。大夏，即吐火罗也。哌哒，王姓也。后裔以姓为国，讹为挹怛，亦曰挹阗，俗类突厥。

定名问题的争论

从上面的几条引文中可以看出来，吐火罗和大月氏以及大夏的关系，既简单明确，但又颇为复杂。我不准备在这里详细讨论这

个问题,所以引文就到此为止。三者间的关系既然比较复杂,定名为"吐火罗语",就引起争论。德国学者 H. Lüders 说:"吐火罗这个名字,在土耳其斯坦境界以内,在七世纪,还附着在和阗以东沙埋的绿洲上。值得怀疑的是,吐火罗人同那一个民族同一到什么程度,这个民族在公元前二世纪占领了大夏(Baktrien),从这里一直统治到印度内部,中国人称之为月氏,欧洲作家称之为 Indoskythen。"[9] Lüders 的意见,以及以后参加争论的学者们的意见,不是没有根据的。

吐火罗文定名的争论,几乎是一定名就开始了。我想,大家都会同意,定名问题对一种新发现的语言是有重要意义的。因此我想在这里把有关这个问题的文献介绍一下,这些文献本来也可以归入本书"二 资料概叙"中去介绍的。我把论文的名称和发表的地方按时间的顺序写在下面:

1. A. von Staël-Holstein, Tocharisch und die Sprache II, Bulletin de l'Académie Impériale des Sciences de St.-Pétersbourg 1908, 1367—1372.
2. A. von Staël-Holstein, Tocharisch und die Sprache I, Bulletin de l'Académie Impériale des Sciences de St.-Pétersbourg 1909, 447—484.
3. S. Lévi, Le "Tokharien B", langue de Koutcha, JA. 1913, 2, 311—380.
4. F.W.K. Müller / E. Sieg, Maitrisimit und "Tocharisch", SBAW. 1916, 395—417.
5. J. Charpentier, Die ethnographische Stellung der Tocharer, ZDMG. 71 (1917), 347—388.
6. F.W.K. Müller, Toxrï und Kuišan (Küšän), SBAW. 1918, 566—586.

7.E. Sieg, Ein einheimischer Name für Toxri, SBAW. 1918, 560—565.

8.J.Pokorny, Die Stellung des Tocharischen im Kreise der indogermanischen Sprachen, Berichte des Forschungs-Institutes für Osten und Orient 3 (Wien 1919), 24—57.

9.O.Franke, Das alte Ta-hia der Chinesen, Ein Beitrag zur Tocharer-Frage, Festschrift für Friedrich Hirth = Ostasiatische Zeitschrift 8 (1920), 117—136.

10.Sten Konow, Beitrag zur Kenntnis der Indoskythen, Festschrift für Friedrich Hirth = Ostasiatische Zeitschrift 8 (1920), 220—237.

11.W.Schulze, Die Stellung des Tocharischen im Kreis der indogermanischen Sprachen, SBAW. 1924, 164 = Kleine Schriften (Göttingen 1934), 239.

12.H.Pedersen, Le groupement des dialectes indo-européens, Det Kgl. Danske Vid. Selsk., hist.-fil. medd., Bd. 11, Nr. 3 (Kopenhagen 1925), 57 S.

13.Sten Konow, War "Tocharisch" die Sprache der Tocharer?, Asia Major 9 (1933), 455 — 466.

14.W.Petersen, Hittite and Tocharian, Lg. 9 (1933), 12—34.

15.P.Pelliot, Tokharien et Koutchéen, JA. 224 (1934), 23—106.

16.N.Fukushima(福島), On the designation-problem of the so-called Tokharian language, Memorial volume dedicated to the late professor Katsuji Fujioka, Tokio 1935, 72 S.

17.H. W. Bailey, Ttaugara, BSOS. 8 (1936), 883 — 921.

18.E.Benveniste, Tokharien et Indo-Européen, Festschrift für Hermann Hirt II (Heidelberg 1936), 227 — 240.
19.A.Herrmann, Artikel "Tocharoi" in: Pauly-Wissowa-Kroll, Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft VI A (1936), Sp. 1632—1641.
20.P.Pelliot, A propos du "Tokharien", T′oung Pao 32 (1936), 259—284.
21.E.Sapir, Tibetan influences on Tocharian, I, Lg. 12 (1936), 259—271.
22.G.Haloun, Zur Üe-tṣï-Frage, ZDMG. 91 (1937), 243—318.
23.E.Sieg, Und dennoch "Tocharisch", SBAW. 1937, 130—139.
24.W.B.Henning, Argi and the "Tokharians", BSOS. 9, 3 (1938), 545—571.
25.A.J.van Windekens, Huns blancs et Ārçi. Essai sur les appellations du "tokharien", Le Muséon 54 (1941), 161—186.
26.P. Poucha, Die synchronische Stellung des Tocharischen und die Frage nach der idg. Urheimat, KZ. 68 (1944), 83—98.
27.E.Schwentner, Zur Stellung des Tocharischen im Kreise der übrigen idg. Sprachen, KZ. 68 (1944), 33—35.
28.Sten Konow, Notes concerning Khotanese, NTS. 13 (1945), 199—224.
29.Sten Konow, Indoeuropæiske Sprog i det gamle Østtürkestan. Øst og Vest, Afhandlinger tilegnede Prof.

Dr. phil. Arthur Christensen (Kopenhagen 1945), 44—49.

30. O. Szemerényi, A "tokhar" népnév eredete [L'origine du nom du peuple tokharien], Magyar Nyelvör 70 (1946), 56—60.

31. Sten Konow, The White Huns and Tokharian, Festskrift til Prof. Olaf Broch = Avhandlinger utg. av Det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo. II. hist. -fil. Klasse 1947, 77—82.

32. A. J. van Windekens, Le problème tokharien et l'hypothèse de M. Sten Konow, NTS. 14 (1948), 305—312.

33. W. B. Henning, The name of the "Tokharian" language, Asia Major (New Series) 1 (1949), 158—163.

34. R. Heine-Geldern, Das Tocharer-Problem und die Pontische Wanderung, Saeculum 2 (1951), 225—255.

35. W. Krause, Zur Frage nach dem nichtindogermanischen Substrat des Tocharischen, KZ. 69 (1951), 185—203.

36. W. Krause, Sprachliche Beziehungen des Tocharischen zu Nachbarvölkern, ZDMG. 105 = N.F.30 (1955), *68—*69.

37. T. Lehr-Splawiński, Zur Frage nach der Stellung des Slavischen und des Tocharischen innerhalb der indoeuropäischen Sprachenwelt, Wiener Slavistisches Jahrbuch, 6. Bd. (1957/58), 138—146.

38. H. W. Bailey, Tokharika, JRAS 1970, 2 (1972) 121—122. W. B. Henning, The First Indo-Europeans in History. Society and History. Essays in Honor of Karl August Wit-

tfogel, The Hague 1978, 215－230.

39. V. V. Ivanov, Jazykovye dannye o proischoždenii Kušanskoj dinastii i tocharskaja problema 〔engl. Zusammenfassung: Linguistic data on the origin of the Kushan dynasty and the Tocharian problem〕, NAA 1967, Nr. 3, 106—118; 234—235.

40. W. Thomas, Zu skt. tokharika und seiner Entsprechung im Tocharischen, KZ 95, 1 (1981 〔82〕) 126—133.

41. A. J. Van Windekens, Les noms des ārçi-tokhares (A) et des aïnous, BzN 1,3 (1966〔67〕) 323—326. W. Winter, Tocharians and Turks, Uralic and Altaic Studies 23 (1963), 239－251 = Studia Tocharica, Pornan 1984, 27－38.

42. —, Zur tocharischen Entsprechung von skt. tokharika, KZ 97, 1 (1984) 131—134.[10]

上面介绍了很多论文题目。不知道这些论文,是不行的。但是,我不可能把论文的内容都一一详细介绍。读者如有兴趣,可以自行参阅。

可是,如果我一点线索也不提示,对一般读者又会极为不利。因此我在这里略讲一讲定名引起的争端。几乎与“吐火罗语”定名的同时,争论就随之而起。1918 年,定名者 Sieg 发表了上面引的第 7 号论文,主张把 A 方言称做 Ārśi 语。响应者不多,后来连 Sieg 自己也不再提起了。

到了 1936 年,H.W.Bailey 发表了上面引的第 17 号论文,说 Ārśi 这个字等于 Ārya(圣),不是吐火罗语的名称。他主张称 A 方言为焉耆语(Agnean),B 方言为龟兹(库车)语(Kuchean)。Sieg 发表了上面引的第 23 号论文,反驳了 Bailey 的说法,仍然坚持用“吐

火罗"这个词儿。这个争论的问题到现在也还没有结论。德国学者承认其中有问题,但认为这已是既成事实,他们称A方言为"东吐火罗语",B方言为"西吐火罗语"。

注　释

〔1〕参阅梁启超:《中国近三百年学术史》,北京市中国书店,1985年,页314—315;321—323;《清代学术概论》,十五,专讲地理;十四,讲到元史。

〔2〕皆以搜集者的名字命名。

〔3〕一种由右向左横写的字母。

〔4〕The Gāndhārī Dharmapada, London Oriental Series, vol. 7, Oxford University Press.

〔5〕H. Lüders, Philologica Indica, Göttingen, 1940, S. 236 — 255.

〔6〕Beitrag zur genaueren Bestimmung der unbekannten Sprachen Mittelasiens, SBAW. 1907, 958 — 960.

〔7〕Tocharisch, die Sprache der Indoskythen, SBAW. 1908, 915 — 932.

〔8〕S. Lévi, Le "Tokharien B", langue de Koutcha, JA. 1913, 2, 311 — 380;汉译文,冯承钧译:《所谓乙种吐火罗语即龟兹国语考》,女师大《学术季刊》第一卷,第四期。

〔9〕Über die literarischen Funde von Ostturkistan,《谈东土耳其斯坦出土的文献》,见 Heinrich Lüders, Kleine Schriften, herausgegeben von Oskar von Hinüber, Franz Steiner Verlag GMBH. Wiesbaden, 1973, S.8. 我在上面的叙述,不少材料来自此文。在叙述时我还参考了旧作"吐火罗语的发现与考释及其在中印文化交流中的作用",见季羡林《中印文化关系史论文集》,三联书店,1982年,页97—112。我在这里补充一点:玄奘在《大唐西域记》中曾使用"睹货逻故地"这一个说法。足征唐初吐火罗人已经离开了新疆。我再补充一点:贵霜王朝使用的官方语言不是吐火罗语。大夏也有自己的语言:大夏语(Bactrian),属于伊朗语族。

〔10〕这个书目取材来源是: Wolfgang Krause und Werner Thomas, Tocharisches Elementarbuch, Band I. Grammatik, Heidelberg 1960, S. 22—23; Werner Thomas, Die Erforschung des Tocharischen, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden GMBH, Stuttgart 1985, S. 160.

二　资料概叙

资料是进行科学研究必不可少的物质的东西。拿工厂来做比喻，生产产品必须用某一些原料，动、植、矿物都可以当原料。没有这种原料，产品是无论如何也生产不出来的。

按照我的想法，资料可以有两类：一类是狭义的资料，一类是广义的资料。拿吐火罗语的研究来说，狭义的资料指的是新疆出土的残卷。而广义的资料则应该把过去的研究成果也包括在里面。因为这些研究成果也是进一步研究必不可少的资料。不利用这些资料，进一步研究几乎是不可能的。

因此，我在下面就把资料分为两类来加以叙述。

狭义的资料　新疆出土残卷

这里又可以分为两类：1. 吐火罗语 A(焉耆语)残卷；2. 吐火罗语 B(龟兹语)残卷。

Ⅰ　吐火罗语 A 残卷

因为德国探险家们在新疆活动，发掘的重点地区是吐鲁番，而此地正是当年吐火罗语 A 流行的地区，所以 A 方言的残卷多为德国人携走，现贮存在德国博物馆中。

1974 年冬天，在新疆焉耆县七个星千佛洞附近，农场工人发现了一批 A 方言残卷，检视内容，是《弥勒会见记剧本》，共有八十

八页之多,为A方言残卷宝库增添了一批光辉灿烂的珍宝。这些残卷现藏于乌鲁木齐新疆博物馆中。

现在全世界已经发现的A方言残卷就是这东西两批。

《吐火罗语残卷》内容简介

在德国的残卷,经过E.Sieg和W.Siegling穷年累月精勤不懈的探索解读,于1921年刊布,书名叫Tocharische Sprachreste(《吐火罗语残卷》),第一卷　本文　A.　转写　B.　原件影印,Berlin und Leipzig 1921, Vereinigung Wissenschaftlicher Verleger。这时解读工作还处在初级阶段,书中排列顺序还不能说是毫无问题,内容解释也间有不妥之处,这是非常自然的事情。

我现在就根据《吐火罗语残卷》介绍一下欧洲收藏的资料的详细情况。完全按照原书的顺序。我认为不妥处,则另外说明。

No. 1—54

出土地点为硕尔楚克(Šorčuq)"城洞"。

No. 1—25　出土时摞在一起。右端被火焚毁,每行一般缺1—2 akṣara(音节)[1]。左端为土中湿气所伤,漫漶不清。纸张有的地方破碎断裂。No.22缺开头部分,一直到穿绳洞。许多页成为碎片,经过整理、核对、排比,才得以找到一起。这些残页出土时的顺序,衡之以内容情节,完全正确。No.1—13左端有页码标号,完全井然有序。

No. 26—54　是一些不连贯的残页。

残卷原来大小约12.7×42cm,距左端10.5cm处有穿绳洞,中亚的pothī形式就是如此。每一页六行,每行约有三十二个akṣara。

这一部著作可能有数百页之多,书名不悉,从现存残卷的内容来看,它属于Avadāna(阿波陀那,譬喻经)一类,与Mahāvastu(《大

事》)相似。No.1—17包含着几乎全部《福力太子因缘经》(Puṇyavanta-jātaka)[2],《大事》中和Bhadrakalpāvadāna中有这个故事,但内容差别极大。在那里,五个王子各以一颂赞美自己的能耐,然后举事实为证。在吐火罗语里,福力太子(Puṇyavān)和其他四王子:色相具足者(Rūpavān)、精进具足者(Vīryavān)、工巧具足者(śilpavān)、智慧具足者(Prajñāvān)各自赞美自己的本领,然后讲述自己的故事,引以为证。五个人各自吹嘘以后,无从判定优劣,于是决定到另外一个国家中,用行动来一决胜负。最后,福力太子以其道德威力成为此国国王。于是胜负乃见。

这个故事在No.17结束。下面的那许多页就再没有连贯的故事了。

No.55—88

出土地点也是硕尔楚克"城洞"。

因为没有一页是完整的,所以纸张大小只能根据把许多页拼凑起来的结果来推测:13×49cm,穿绳洞距左端约12cm。每页六行,每行约42 akṣara。

内容大概也属于Avadāna,书名已佚。

No.55—61出土时摞在一起,但内容并不连属,足征不是属于同一本书。详细的内容目前无法弄清楚。

No.59是Unmādayantī-Jātaka译文的残余,这个本生故事见于Jātakamālā。No.85也属于这个故事。

No.75和63是Rupyāvate故事的残余,这个故事与Divyāvadāna XXXⅡ(页469 ff)[3]的Rūp(y)āvatyavadāna相似。

No.58,66,67,75,77—80,88,讲的是"六牙白象"(Ṣaḍdanta)的故事,巴利文《本生经》(Jātaka)[4]中有这个故事。但这个吐火罗语本要详细得多,叙述的艺术性也强得多,比如Bhādrā(或Subhādrā)选婿的故事,在吐火罗语中叙述得颇为细致动人,而巴

利文中却没有。这个扩大了的文本被译为回鹘语,F.W.K.Müller刊布了回鹘语残卷[5]。

No.56,64,65,71,74,81,83 属于一个故事。这个故事讲的是一个太子,他被父王 Brahmadatta 送给了一个旃荼罗(Cāṇḍāla)。Brahmadatta 这个名字也见于 No.61,68,72。

在 No.73 和 84 中,有一个王子名叫 Mukaphalku。这个名字让我们想到巴利文《本生经》第 538 个故事:Mūgapakkha-Jātaka。但是,这些页残卷残缺过多,我们无法知道故事的内容。

No.55,60,62,69,70,76,82,86,87 内容无从窥测。

No. 89—143

出土地点也是硕尔楚克"城洞"。

从大小和外貌来看,与上面介绍的相似。使用的是用两层薄纸黏在一起的纸。因为一张完整的纸页也没有,推测每页大小约为 12.5×49cm。穿绳洞距左端 12cm。每页六行,每行约有 42 akṣara。

No.127a,2[6] 残片中保留下来了一部书某一章的名称[7]:nandapravrājaṃ,这一部书自称是一个剧本(Nāṭaka),但是书名前半全残,只剩下 °rita 两个音节[8]。

No.89—95 残损情况完全相同,出土时摞在一起,内容顺序也井然无讹。纸页左面被火焚毁约三分之二,现在存留的只有右面的约三分之一。

绝大部分的残卷讲的是 Nanda 和他的妻子 Sundarī 的故事。全部书名可能是 Nanda-(或 Sundarananda-)carita。佛教梵文大诗人马鸣(Aśvaghoṣa)用这个题材写成了一部 Saundarananda Kāvya,残卷在新疆发现。吐火罗语残卷是一个剧本,散文和韵文间杂出现。从表现看上去,毫无剧本的样子。因此《吐火罗残卷》的两位编者有点难以理解[9]。在这些残片里,除了 Nanda 和 Sundarī 两

个人名以外,还有一些其他的人名:No.90 Hetuwati,此名还见于No.100, 106, 115; No.119, 120 Hārita, Dharmavare, Bhādrā; No.110,111 Vyāse, Brahmadatte; No.112, 126 Yayāti; No.112 Ajāti(?); No.104 Udāyin; No.123, 134, 135 Mā(n)dri, Pāṇḍu; No.130 Mahādeve; No.131 Priyavādīni(!)。No.118 有一张佛陀的家谱。No.120 有一段常见的 Avadāna 的结尾,叫 Samavadhāna。No.89 和后面的几页在内容上与 Saundarananda-Kāvya 的第五章,bhāryāvilāpa 和第六章,nandavilāpa 相当。

No.144—211

出土地点为硕尔楚克"城洞"。

这一组残卷破损特甚,纸张脆薄,有的只剩下极小的残片,无法一一拍照、转写。两位编者有时候努力把比较大一点的残片找到一起。其中甘苦,没有亲身经历者是完全无法体会的。

这批残卷的大小是 12.5×49cm。No.147 从长度来看是完整的。穿绳洞距左端约 12cm。每页六行,每行约 42 akṣara。这批残卷,如果完整的话,将是一部巨大的著作,页码至少一直到 500 号,参阅 No.196。

No.156 a,4 有一个章节的名字,是第六章(sarga),破碎不全,只剩下 °ndavihārapālaṃ,也许可以补充为 nandavihārapālanaṃ,这不是书名。No.171 a,4 也有一个章节的名字,也是残缺不全,只剩下 saundara°。Nanda 和 Sundarī 的故事在这一组残卷中也有,但与上一组残卷没有相同之处。

在这个故事中,Garbhāvakrānti-Sūtra 占了相当多的篇幅。No.195 b,1 残留了这一部经的名字(Ga)rbhāvakrāntisūṭaryo。这一部经的译文,汉文和藏文大藏经中都有。汉文译文见《大宝积经》,藏文译文见《甘珠尔》[10]。No.146, 148, 150—152, 166—168, 195, 203—204 是这部经的吐火罗语译文的残余。

人名,除了 Nanda 和 Sundarī 以外,还有 No.147 Hārite; No.153, 可能还有 No.156, Viśākhā; No.157ff Iśvaradatte; No.163,Viśvarate;No.182—183,可能还有 181,Mūrdhāgate。

No. 212—216

出土地点为硕尔楚克"城洞"。

No.212—215,所余不多的 No.216 也属于这一组,伤损情况完全一样。

整页大小是 15.5×约 60cm。每页七行,每行约有 45 akṣara。

内容是《弥勒会见记剧本》的一部分。当年资料发现得还很不够,尽管两位编者都是吐火罗语大师,但是对内容还不完全理解。因此,他们的说明就不完全靠得住。我们不能苛求于前人。

《弥勒会见记》(Maitreyasamiti)有很多文字的异本,在汉译大藏经中也有一个,见《大正新修大藏经》,卷四,《贤愚经》第五十七品:《波婆离(梨)品》。吐火罗语的《弥勒会见记剧本》,来自一个"印度文"的本子,后来又从吐火罗语译为回鹘语,是一个非常长的剧本,共有二十七幕之多。

在这一组吐火罗残卷里出现了波婆离(Bādhari)这个名字。夜里,天神告诉他,佛祖释迦牟尼已经降生人间。他很想亲身去礼拜世尊,无奈年已一百二十岁,老迈龙钟,不能如愿,只好派弟子弥勒等十六人前往。他告诉他们,如来有三十二大人相(Mahāpuruṣalakṣana),只要看到有这样三十二相的人,那就必然是如来无疑了。

在这里,No.212,213 讲到大人相。No.214 有波婆离、弥勒、Māgharāja 等名字。No.215 讲到 Nirdhana 向波婆离索取五百金币(tinārì)。这里见到的人名和神名有 Pūrṇabhadra, Manibhadra, Vaiśravaṇa 和 Indra(因陀罗,天帝)。

No.217,218

出土地点为硕尔楚克“城洞”。

大小约为 19.5×62cm。穿绳洞距左端约有 18cm。每页八行,每行约有 48 akṣara。

这两页内容是颂,词牌[11]是 4×25 音节。颂的数码是 7—19。颂的内容是释迦牟尼传的一部分,讲的是他成为正等觉以后的经历,特别是他同 Upaka(在这里写成 Upage)相遇。这个故事见于巴利文律藏(Vinaya-Piṭaka)的 Mahāvagga, Ⅰ,5.4ff.,也见于马鸣的 Buddhacarita(《佛所行赞》)第四章末和第五章开头部分,但是吐火罗语本并非马鸣著作的译本。

No.219—238

出土地点为硕尔楚克“城洞”。

共同特点是纸张颜色暗黑,书法特有的情况相同[12]。大小为 13×19cm,穿绳洞距左端 15cm。每页七行,每行约 55 akṣara。

内容是用诗体(Kāvya)写成的著作,著作名称见于 No.226 b,3—4 和 238,6,书名是 Maitreyāvadānavyākaraṇa(《弥勒授记譬喻经》)。全部手稿应该有 130 张。这一部书共有 23 章,“章”在梵语中是 bhāga,这里是 pāk。每一章长短不同,词牌也不一样。

这一部 Maitreyāvadānavyākaraṇa 与 Maitreyasamiti(《弥勒会见记》),内容大部分相同,但又有显著的差异。欧洲吐火罗语和梵语学者一直没能弄清楚二者的异同,他们以意为之,时有张冠李戴的笑话。我是第一个弄清楚这个问题的。参阅前面注〔9〕提到的《导言》。

两位编者说:连续的思路弄不清楚。我们现在却是一清二楚了[13]。

No.239—242

出土地点为硕尔楚克“城洞”。

大小大约为 9×40—42cm。穿绳洞距左端 10cm。每页六行,

每行约有 42 akṣara。纸张是两层薄纸黏在一起的。

内容仍然是 Maitreyāvadānavyākaraṇa。书名未见,但是 No.239 与 No.222 在字句和颂的数码方面,完全一致,可以证明二者同是一书。

No.243—250

出土地点为硕尔楚克"城洞"。

大小为 5.5×22cm。穿绳洞距左端 6cm。每页四行,每行约有 32 akṣara。没有标明张数的数码。

内容是许多颂,词牌是 4×25 音节,保留下来的颂的数目是 9—33 颂。这些颂好像是分属两章,因为 No.245 上的颂的数码是 13,同 No.244 上的颂的数码 12 相距过远。

颂都是颂佛的,经常出现的叠句是:"我礼敬你……"。这一定是一部 Buddhastotra,但是同 Mātṛceṭa 著名的 Buddhastotra 不同。

No.251—294

出土地点为硕尔楚克"城洞"。

No.288—294,字体较小,看上去似乎同其余的那些页不属于同一手稿。但仔细探究,才发现,这些都属于同一手稿,只不过书写这几页用的笔比较尖细而已,书写手是同一个人。

No.253—256 出土时摞在一起,被火焚烧的情况完全相同。但是,这四张实际上并不连属。

残卷的绝大部分大小为 16.5×60cm。每页八行,每行约有 52 akṣara。穿绳洞距左端 15cm。

有一些页上留有书名,是 Maitreyasamitināṭaka,作者 Vaibhāṣika Āryacandra。此书另外还有两部手稿:一部 No.295—305;一部 No.306—310。从吐火罗语本译出了一部回鹘语本。

这里我们又遇到了 Nāṭaka(剧本)这一个词儿。在说明中,两位编者又提出了像不像戏剧的问题。他们说,在这里,有一些迹象

表明它是戏剧。比如在 No.288 b,5 有 praveśakk ār,相当于梵文的 praveśakaḥ samāptaḥ,意思是“插曲终”;又比如在很多地方,其中包括 No.288 b,5,有 lcär poñś[ä] 这样的字眼,相当于梵语的 niṣkrāntāḥ sarve,意思是“全体下”。这些都是舞台术语,证明它是剧本无疑。但是,两位编者说,内容方面却丝毫也不能给人戏剧的印象,叙述是韵文散文相间出现,与印度其他叙事文学毫无二致。在这里,一章叫做 nipāt 或 nipānt,相当于梵语的 nipāta,意思是“一幕”。这当然也表明它是戏剧。这些都让两位编者大惑不解。这个问题我在注〔9〕中已经稍加解释。产生这样困惑的原因,就是不理解古代新疆戏剧的特点。我请大家参考一本书,美国学者 Victor H.Mair(梅维恒)著的 Painting and Performance(《图画与表演》),1988,University of Hawaii Press。

残卷内容是《弥勒会见记剧本》。这一部书我在上面已经稍稍谈过一点。全剧共有二十七幕,现在通过保存得比较多的回鹘语本,我们对全剧情节大体了解。但在当时是绝对办不到的。因此两位编者的说明就有很大的局限性。在这一组残卷里,有很多幕的残片。在这里,我们看到弥勒的名字,此外还有他的父母:Brahmāyu 和 Brahmavātī,后者的五梦见于 No.299 b,No.274 也可能有。他的儿子 Sumane 见于 No.260。Brahmāyu 是国王 Śaṇkha 的 Purohita。国王也出场了。No.253 说他等候弥勒离开城市 Ketumatī。No.266 说他成了 Parivrājaka,同他老婆 Yaśovatī 一起(No.276)。Śaṅkha 的儿子 Siṃha 也出了场。他把自己的儿子 Udrāyaṇa 扶上宝座以后,到弥勒那里出了家,赞颂弥勒(No.254)。他当了和尚,得到授记。No.301 讲 Mahāpraṇada 和 yupa(柱子)的故事。No.257 讲弥勒的诞生。No.275 讲他遇到老人,No.304 讲他遇到和尚。No.269 讲魔王对他的诱惑。No.255 讲过去七佛和对弥勒的预言。No.256 有一个众佛表。No.291—292 讲三十二

相。No.295 讲到许多经典,有 18 个 śāstra(论)。No.261 有一个 Pādhari,就是 Bādhari,后者见于 288—289。No.288—290 有下列诸名:Sātāgiri,Pūrṇake,Haimavati

No.295—305

出土地点为硕尔楚克"城洞"。

内容是《弥勒会见记》。

纸页大小是 18×58cm。每页八行,每行约有 50 akṣara。穿绳洞距左端 14.5cm。

内容情节上面已介绍过。

No.306—310

出土地点为硕尔楚克"城洞"。

是 Maitreyasamiti 的第三个手写稿。其中没有书名的题记。但是只有一页的 No.306 字句与明显为首页的 No.251,252 相同,可以证明其为同一著作。No.307 有上面已经谈到过的国王 Siṃha 的名字。

纸页大小约为 15.2×60cm。每页六行。

No.311 和 311A

出土地点为硕尔楚克"城洞"。

内容都是颂,似乎是其中提到的一部著作 Ṣaṭsūtra(《六经》)的首颂或末颂。卷子中讲到写此经有功德。第二颂提到弥勒的名字,可见此经属于弥勒文学。有几颂另见于 No.303。

No.312—331

出土地点为硕尔楚克"城洞"。

纸页原大小为 17×58cm。每页八行,每行约有 48 akṣara。穿绳洞距左端 14cm。

没有书名,内容的联系不详。No.312—316 讲到佛的神通。No.312a,7 讲到六个 tīrthaka(外道苦行者),可见佛是向这六个外

道显示神通的。No.313 讲到 sūryodgama-prātihārya(旭日东升神通),讲到佛陀与阿难的对话。No.321,322,329 也出现了阿难的名字。No.317—319,323,326 讲到 Vidyādhara(持明),讲到他们的王 Jīmūtaketu 和他的帝师 Vidyādharakīrti,还有下列几个名字:Indra,Praṇāda,Soma。此外,No.327 有名字 Bodhisaṃśaye 和 Bodhake,后者还见于 No.330;No.331 有 Haimavati 和 Bāḍe。

No.332—339

出土地点为硕尔楚克"城洞"。

纸张同上一组一样,有点发黄。书法相似,但不相同。大小也有差异,这一组高 18cm,长估计约有 54cm。每页九行,每行平均有 45 akṣara。穿绳洞距左端 15cm。

No.333 最后两行没有书写,可能标志着一本书或一大章的结束。书名未出现,内容不详。现在诸张记载的是 Codaka 和 Uddeśaka 之间的谈话,Codaka 讲佛教经典,讲到三藏:经(Sūtra)、律(vinaya)和论(Abhidharma),还有 12 个 aṅga 的划分。No.332 讲到佛的预言:正法原本能流传一千年,接受女人出家为尼以后,只有五百年的寿命了。

No.397 有 Codaka 和 Uddeśaka 这两个名字,在这里,后者向前者解释四禅(dhyāna)。

No.340,341

出土地点为硕尔楚克"城洞"。

纸页原大 19.5×62cm。每页九行,每行约有 55 akṣara。穿绳洞距左端 18cm。

内容是亿耳(Koṭīkarṇa)的故事,参阅梵文 Divyāvadāna 第一个故事:Koṭīkarṇāvadāna,吐火罗语相当于 Cowell 和 Neil 校刊本页 7—13。

No.342—344

出土地点为硕尔楚克“城洞”。

纸页大小 10.5×40cm。每页五行。穿绳洞距左端约 10cm。

内容不详。没有人名。No.342 记载着一国王与大臣的谈话,后者拒绝国王驱逐他的师傅。No.343 提到的帝师婆罗门可能就是这位师傅。No.344 出现了两个睹史多天(tuṣita)神仙,Jñānaprabha 和 Karuṇaprabha。

No.345,346

出土地点为硕尔楚克“城洞”。

纸页大小为 6.5×28cm。纸页完整。

内容讲的是,Nanda 看到八万天神走出善见天(Sudarśana),仆从如云,排场辉煌。他询问:天神由于何种功德得以如此尊荣华贵?天帝因陀罗把问题推给了 Aurabhripūrva。可能是 Nanda 皈依的故事。

No.347

纸页跟上面两张一样完整,在一起被发现,但是书法出自另一手笔,内容亦异。有页码 3,背面没有写满。全是诗颂。最后三字可能是本书或本章名称。

No.348,349

出土地点为硕尔楚克“城洞”。

纸页高 6.5cm。每页五行。是韵文,是向弥勒提出的请求。

No.350

出土地点为硕尔楚克“城洞”。

纸页高约 7cm,每页五行。

No.351

出土地点为硕尔楚克“城洞”。

纸页高约 18cm,字体大,只写了一页。

No.352

出土地点为硕尔楚克"城洞"。

是一张纸的左边一半,高 4.5cm,页码为 6。内容讲的是比丘服装,似为梵本 Prātimokṣasūtra 的吐火罗语译文。梵本由 Finot 刊布于 JA.1913,Ⅱ,P.465。

No.353,354

出土地点为硕尔楚克"城洞"。

纸张原大约为 9×42cm。穿绳洞距左端约 11cm。每页六行,每行约有 45 akṣara。

内容是 Prātimokṣa 译文,有的地方与梵本逐字对应,有的地方则有差异。最后几行是梵文本 Udānavarga Ⅳ,37—38 的译文。

No.355

出土地点为硕尔楚克"城洞"。

纸张原大约为 8×50cm,右边纸缺 6 akṣara。穿绳洞距左端 13cm。正面四行,书法细小,漫漶难读。背面原来没有写满,又为其他人涂写。内容是颂佛诗。

No.356

出土地点为硕尔楚克"城洞"。

纸页大小为 5.7×23.5cm。正面、背面书法和内容不同。正面参阅 No.355a,3—4。背面所写文字又见于 No.407。

No.357,358

出土地点为硕尔楚克"城洞"。

纸页大小约为 6×32cm。书法草率、不规则,有错误。两张纸的背面原来没有写字,后为别人涂写。No.358 描绘佛陀为阿修罗、龙王等所围拥,可能是一幅图画。

No.359—365

出土地点为硕尔楚克"城洞"。

只书写一面,卷成一卷,与中国古书相似。书法也同中国相

似,系用毛笔书写,不清晰,极难读。纸是黏贴成的,大小为 29×39cm。

此系双语残卷,原文梵文,附吐火罗语译文,内容似系《杂阿含经》。个别颂与散文字句,在巴利文、《法句经》与 Udānavarga 中有平行字句。

No.366—368

出土地点为硕尔楚克"城洞"。

纸张高 6cm,长约 40cm。穿绳洞距左端 9cm。每页四行。内容有十二因缘释义,nidāna 的划分和与五蕴的关系。No.367b 有梵语原文和解释。

No.369

出土地点为硕尔楚克"城洞"。

大小为 6.8×16cm,纸张原长可能为 36cm。只书写一面,可能是原来黏在一起的两层纸的一层。背面是字母书写练习,为后来所写。本文系梵语。附有吐火罗语译文。

No.370

出土地点为硕尔楚克"城洞"。

大小为 7×41.5cm,两面各书写五行,背面左端书有页码 40。只有背面最后两行为吐火罗语,其余均系梵语。为一个人所书。梵语极拙劣,内容是吁请众佛佑护。

No.371

出土地点为硕尔楚克"城洞"。

大小为 7.5×31.5cm,背面左端的一画可能是页码。书法笨拙,不清晰,n 与 t 无法分别。内容系一忏悔辞(deśita)。

No.372

出土地点为硕尔楚克"城洞"。

大小约为 10×32cm。可能是一张长纸的中间部分。

No.373

出土地点为硕尔楚克“城洞”。

只有一面书写，纸宽约为14cm，高17cm，有八行，原来可能是纸卷。

No.374

出土地点为硕尔楚克“城洞”。

只有一面书写，可能原系一纸卷。内容是Dhūtaguṇa

No.375—378

出土地点为硕尔楚克“授圣职洞”[14]。

纸张薄，暗褐色，由两层黏贴而成。原来大小为8.5×40cm，每页五行，行约40 akṣara

内容系赞佛颂。

No.379

出土地点为硕尔楚克“星座洞”。

原来大小可能为7.5×35cm，残存的只有原纸左边的约2/5。穿绳洞周围画了一个圈。正面写着几个音节：tha，ryo，tha，下面是wa。内容是颂。

No.380

出土地点为硕尔楚克“星座洞”。

是从一张长纸上剪下来的长条，大小为6.5×23cm。只剩下三行，原来可能有六行。

No.381

出土地点为硕尔楚克“手稿洞”。

由一些碎片凑成，缺左边一半，直至穿绳洞。大小为7.5×31cm。背面没有书写，只有第一行，与正面第一行同，内容似为Prātimokṣa或Karmavācā。

No.382

出土地点为硕尔楚克“授圣职洞”。

是一个长条,高 9cm,长 34cm,原长可能约 60cm。左边缺二音节,右边约缺 18。背面没有书写,内容系一佛像颂诗,供养人名字不像是吐火罗语。背面或者画有佛像,或者是此长条原来是粘在佛像上的。

No.383

出土地点为硕尔楚克“授圣职洞”。

是一张纸的中间一段,在穿绳洞之右。大小为 6.7×12cm。书法拙笨,均匀不够。

No.384—386

出土地点为木头沟附近柏孜克里克庙。

纸页大小为 10.8×46.5cm。内容是梵语佛教术语,有吐火罗语译文和释义。梵语败坏,吐火罗语书法也不规范,拙劣。

No.387—390

出土地点为柏孜克里克庙。

都是细长条,大小为 7.7×约 40cm。内容是梵语,有吐火罗语译文。

No.391,392

出土地点为柏孜克里克庙“第二洞”。

原件大小可能为 12.5×约 60cm。内容是梵语和吐火罗语译文。No.391 是 Udānavarga 的 Varga Ⅻ,15—ⅫⅢ,1。No.392 是 Mātṛceṭa 的 Buddhastotra 的 Pariccheda VII,11-17。

No.393

出土地点为柏孜克里克庙“第一洞”。

仅存的是纸页左半的一个断片,10cm 长。纸页约高 15cm。

No.394

出土地点:胜金峪一座塔的废墟中。

纸页大小为 11×42cm。穿绳洞距左端 11cm。有页码 28。t 和 n 不分。

本文下面有时有行间夹注。夹注有吐火罗语 B 和回鹘语译文。内容是一个故事：Mahendradeva 王之子想出家，绝食六日，终能如愿。

No.395,396

出土地点与 No.394 同。

No.395 几乎是完整无缺。大小为 10.5×43.5cm，页码为 49。也是 t、n 不分，常有书写错误。内容是一个故事：居士之子 Priyadatta 为波斯匿王所俘，其父母企图使儿子获释。

No.397,398

出土地点与 No.394 同。

纸页约高 19cm，长超过 50cm，每页九行。残卷破坏特甚。内容：No.397 是 Codaka 与 Uddeśaka 讨论四禅的谈话，参阅 No.332ff；No.398 是佛陀与一妇女的谈话。

No.399—404

出土地点与 No.394 同。

由许多碎片拼凑而成。纸页高 16.5cm，长度无法确定。每页七行。内容为譬喻故事。No.400 b,6 残存章节标题，书名不得而知。No.399 讲的是 Padmaprabha，Jvalaprabha，Maṇijvāla. 等菩萨和 Padmāvatī 公主说着话走向弥勒，讲到割掉乳房，令人想到 Divyāvadāna XXXII，Rūpāvatyavadāna. No.402、403 是六牙白象故事。No.401 讲到一个夜叉 Gardabhaka。

No.405

出土地点与 No.394 同。

纸页高 8.5cm，原长至少为 50cm。每页五行。内容全是颂。

No.406—408

出土地点为胜金。

都是小断片。纸页高约 6.5cm,每页五行。No.407 与 No.356 b 相同。

No.409—411

出土地点为胜金。

都是碎片。纸页高 6cm,每页四行。

No.412

出土地点为胜金。

只有一面书写,剩下三行。第 2、3 行与 No. 前面 372 b,4—5 同。

No.413

出土地点为胜金。只剩下三行。

No.414

出土地点为胜金。

纸页大小为 7×28.5cm,每页五行。背面左端有页码 126。内容为 poṣatha-pravāraṇā 律规。梵语加上吐火罗语译文。

No.415,416

出土地点为胜金。

每页五行。书法与 No.406—408 相似。与 No.414 一样是尼姑仪规。

No.417

出土地点在高昌小塔中。

是纸页的左半,直至穿绳洞。每页四行。内容与 No.414、415—416 相当,是和尚仪规。

No.418—426

出土地点为胜金。

高度为 8.5cm。每页五行。内容为梵语和吐火罗语译文,是

Udānavarga 和 Buddhastotra(Mātṛceṭa)。No.426 是否属于此组，无法确定。

No.427

出土地点为胜金。

是页码 36 这一张的左半，被火严重烧毁。纸页高约 11cm，每页六行。内容为 Mātṛceṭa 的 Buddhastotra，梵语与吐火罗语译文前后排列。此张相当于梵语原文 I,8—15。

No.428

出土地点为胜金。

是一张纸的左半，高 7.5cm，每页五行。有梵语与吐火罗语译文。

No.429—435

出土地点为高昌。为第一次德国吐鲁番探险队所发现。纸页大，高约 19cm，长在 50—55cm 之间。每页八行。内容为故事，讲的是释迦贵族大名的女仆 Mālikā 升为波斯匿王后。

No.436—445

出土地点为高昌。高约 11cm。No.437 有大臣名 Durmati, Senake; No.438 有 Rāṣṭravijaye; No.439 有 Tīrtha; No.444 有 Bha(dr)e; No.445 有 Pim。

No.446

出土地点为高昌。是一张纸的中间一段。b 6 有 ṛṣivadaṃ = ṛṣipatana。

No.447

出土地点为高昌，周围完全破损。

No.448

出土地点为高昌。是一张纸的左半，直至穿绳洞。背面边上有页码 87。Vaideha 常出现。

No.449

出土地点为高昌。只剩下四行。

No.450

出土地点为高昌。只剩下六行。

No.451

出土地点为高昌。是一张的左半或穿绳洞附近部分。只剩下四行。

No.452—456

出土地点为高昌。高 10.5cm。每页五行。本文为梵语、吐火罗语双语。内容不详。

No.457—459

出土地点为高昌。高 8cm。每页五行。内容为梵语与吐火罗语译文,出自何书,不详。

No.460—466

出土地点为高昌。高约 7cm。每页五行。仍是梵语与吐火罗语译文并列。No.463 有经名 dvitiy〔a〕lokeccasūtraṃ; No.464 有 piṅkal〔atṛ〕sūtraṃ。

No.467

出土地点为高昌。为第二次吐鲁番探险队所获。只剩下每页三行。

德国藏的 A 残卷就介绍到这里。下面介绍中国乌鲁木齐新疆博物馆的藏卷。

新疆博物馆本《弥勒会见记剧本》内容简介

新疆博物馆的藏卷实际上指的就是《弥勒会见记剧本》。我现在先根据李遇春和韩翔二先生的文章[15]把残卷的情况介绍一下。

1974年冬季,在新疆维吾尔自治区焉耆县七个星千佛洞附近,农场工人取土时发现了一叠婆罗迷字母的残卷。次年春,新疆博物馆的工作队对发现地点作了调查。

七个星千佛洞位于焉耆县城西南约三十公里处。其东约六公里有一座"唐王城";东南约十二公里是古焉耆国都城和唐焉耆都督府所在地——博格达沁古城遗址;西南是一条西北流向东南的古河道。

七个星千佛洞原称锡克沁千佛洞,维吾尔语称为"明屋",意为"一千间房子",是自晋至唐宋的佛教遗址。这里的佛教建筑有三类:一类是各种类型的洞窟;一类是佛塔,都用土筑;一类是寺庙,土木结构,夯土筑墙。这些建筑早已倾圮,仅存基础。残存的几处洞窟内尚有少许壁画,泥塑则已荡然无存。

此地地下埋藏还非常丰富,经常有所发现。1907年,英国人斯坦因曾在这一带盗掘。1928年和1957年,黄文弼先生曾两次在此进行考古发掘。当地乡民时常掘出古代文物。但是,这一次残卷的发现,是我国近年来在新疆地区考古工作最重大的发现之一。这批文书现收藏在新疆维吾尔自治区博物馆中。

文书出土于千佛洞内最大的遗址之一北大寺前的一个灰坑内,在距地表0.5米深处成叠放置,已被烧残,上压一彩绘泥塑佛头(取出后破碎,已无法复原)。文书残卷大小共四十四张,每张正反两页都用工整的婆罗迷字母墨书书写,共八十八页。每页一般有字八行,少数有六行。字行之间隐约显出似用铅条画的乌丝栏隔线。四十四张中有三十七张左端约三分之一被火烧掉。残页高18.5厘米,长32厘米。还有七张已成碎片,约14×21或6×8.5厘米大小。文书纸张质地较厚,呈赭黄色,两面都很光滑,有横排密布的条状纹饰,颇似帘纹,每张纸角都呈圆弧形。书写后似曾涂抹一层粘质液体(疑是蛋清),以保护字迹,因此至今字迹清晰,墨

色如新。

这批文书于八十年代初期送到我手里,让我鉴定。我一拿到手,没有费多大力量,在原顺序的第一页(76YQ1.1½ 5)上就发现了书名:《弥勒会见记剧本》,是吐火罗语 A(焉耆语)本。

《弥勒会见记剧本》在新疆已经发现了两种回鹘语本。从前,德国人勒柯克从吐鲁番木头沟千佛洞拿走的大批古代文书中,就有回鹘语本《弥勒会见记剧本》。1959 年,哈密县天山公社也发现了回鹘语本。

新疆博物馆本吐火罗语 A《弥勒会见记剧本》(以下简称"新博本")的发现经过就是这样。

新博本原件照片送到我手中以后,从 1983 年起,我在头绪纷繁的工作中抽出一部分时间从事解读工作,由于得到了搞回鹘语的朋友们的帮助,通过同回鹘语本的对比,解读工作比较顺利,现在已经基本完成了。我在下面把解读的结果介绍一下。

上面我已经说过,此剧极长,共有二十七幕之多。回鹘语本残卷留下来的较多,虽也不全,但能显示出全剧大体的结构和故事情节。它能帮助我们更多地了解新博本的内容。此外,此剧的吐火罗语本,除了新博本以外,德国考察队也在新疆找到了至少两个手写本。我在上面介绍 Tocharische Sprachreste 时已经讲了一些情况。这些残卷也能帮助我们了解新博本。德国残卷同新博本有相同的地方,也有不同的地方。它有时能补充新博本的残缺。

我先根据回鹘语本介绍一下本剧的结构和故事情节的大体轮廓[16]。

序幕[17]

首先通过一些小故事描绘了天中天佛的神通和全知全能。然后讲了一些佛教基本理论。最后谈到施主使人抄写经文能获得功德。

第一幕

场景:第一场　在摩揭陀国都城王舍城。

第二场　在帝戈沙摩菩提国。

第一场　毘沙门天王的三员大将在天空中驾云赶路,边走边谈,谈到释迦牟尼已经悟道成佛,正在摩揭陀国正觉山上说法。

第二场　波婆离婆罗门夜梦神人相告:佛祖已出现于世间。他本想亲往朝拜,但年老体衰,难以如愿,一直哭了一夜。

第二幕

场景:第一场　在波婆离婆罗门家中。

第二场　在帝戈沙摩菩提国。

第三场　同上。

第四场　在正觉山上。

第一场　弥勒等十六弟子清晨到波婆离家中来恭请晨安。老婆罗门委托弟子前去礼拜佛陀,并告诉他们佛的三十二相。

第二场　帝戈沙摩菩提国民众为弥勒等十六人送行。许多人舍家跟弥勒前往。

第三场　途中,诸城国僧众对弥勒表示敬意。群兽也各表敬意。

第四场　到了正觉山,弥勒等看到佛身躯上的三十二相,虔敬礼拜,都出家为僧。

第三幕

场景:迦毗罗城尼拘卢陀伽蓝。

第一场　乔昙弥夫人的女仆来到伽蓝,探听佛陀的消息。原来夫人亲手织了一件金色袈裟,要献给佛。

第二场　乔昙弥夫人为五百释迦族妇女所簇拥,手捧金色袈裟,前来见佛。佛不收,最后转到弥勒手中。

第四幕

场景:因原卷残缺,不详。

第一场　天中天佛与弟子们谈话。弥勒尊者也在座中。他蒙头沉入禅定。众生不解其意,无法将他从禅定中唤醒。如来传旨,召十方弟子云集阿勒沙禅寺院。

第二场　十方四十万众罗汉聚集,如来放大光明,照亮三千大千世界。梵王、帝释等也都来到。佛祖将金色手臂从袈裟中伸出,手指相弹出声,弥勒于是醒来。他双手恭捧金色袈裟,献上佛祖。佛祖授记弥勒为未来佛。

第五幕

场景　翅头末城(Ketumatī)。

描绘阎浮提洲。

描绘翅头末城的街道、房舍、湖泊、树木等等,简直就是人间天堂。Padmaprabhāsa 龙王日雨众宝,Śodhana 魔王天天打扫街市,Upośodhana 龙王日雨众花。

第六幕

场景:可能仍是翅头末城。

城内民众德行完满,生活幸福。

第七幕

Von Gabain 没有解释。

第八幕

场景:可能仍是翅头末城。

翅头末城内音乐和鸣,众生从遥远处齐集此城,共享天乐。

根据回鹘语残卷,此幕名《神王大梵天下降人间》。

第九幕

场景:翅头末城。

大梵天下降凡尘后,混杂于城市居民中。他赞扬国王 Śaṅkha

经常行十善。他邀请国王赴三十三天天宫。

第十幕

场景:不详。

弥勒菩萨居睹史多天,满怀慈悯之情,想到众生。他回顾过去,知道所有众生都曾经是他的母亲、父亲和朋友;他自己也曾是所有众生的母亲或父亲[18]。他们对他并不陌生。他决定追随过去七佛,降生翅头末城。

根据回鹘语残卷,此幕名《弥勒菩萨自睹史多天下降人间》。

第十一幕

场景:翅头末城 Brahmāyu 家中。

Brahmāyu 婆罗门劝说夫人 Brahmāvatī 到游乐园中去。夫人遵命,乘车前往。她在园中生下了弥勒。下生情景与释迦牟尼完全一样。

此幕名叫《菩萨的出现》。

第十二幕

德国所藏回鹘语本完全缺此幕。

根据吐火罗语本(《吐火罗语残卷》Nr.253),此幕描绘弥勒菩萨与夫人 Sumanā 进入翅头末城。

第十三幕

德国所藏回鹘语本完全缺此幕。

根据吐火罗语本(同书 Nr. 265),此幕内容是,菩萨进入妇女所居的后宫。在色究竟天上,因陀罗与大梵天考虑到,弥勒菩萨一定要有老婆与儿子。过去诸佛都有老婆与儿子。

第十四幕

过去菩萨不是在同一种树下悟道成佛,而是在各不相同的树种下。

翅头末城的居民想到,菩萨已出家。他们看到车夫驱空车归,

车上有菩萨衣饰。

根据吐火罗语本(《吐火罗语残卷》Nr. 275),菩萨在出家前遇老人和病人;Nr. 304 遇僧人。Nr.296 菩萨离翅头末城。Nr. 297 城中居民看到空车驱归,大为惊诧。

第十五幕

场景:翅头末城 Supuṣpita 菩提园龙华菩提树下。他回忆过去在无数生中轮回流转,四生、五道[19],他行无数功德。他认识到,神仙之乐也有穷尽,众生苦痛无尽,他认识了十二因缘(pratītyasamutpāda)的相互关系,终于成了正等觉。

第十六幕

场景:菩提园。

天帝因陀罗下降人间,虔诚礼佛。弥勒佛决定,首先为天帝及其随从说法。Śaṅkha 国王出家为僧,聆听弥勒佛说法,成为阿罗汉。众人不解。弥勒佛讲述 Śaṅkha 前世因缘。

两位将军也离家为僧。弥勒佛说,他俩是他的两大弟子。Śaṅkha 国王的帝师也出了家。弥勒佛的父亲 Brahmāyu 和儿子 Sumana 也都出了家。王后 Yaśovatī 同样遁入空门。

第十七幕

场景:翅头末城。

豪富居士 Sudhana 听到了许多达官贵妇都出家为僧尼,他就设宴斋僧,弥勒佛也亲临其家,Sudhana 买下了 Samantapuṣpa 园,敬献弥勒佛,自己也出家为僧。

第十八幕

场景:翅头末城。

Jalaprabhāsa 龙王斋佛及僧。

为了给无忧无虑的尘世俗人敲警钟,弥勒佛运用神通力化出其他众生,在轮回中受大痛苦。城中居民纷往 Samantapuṣpa 园拜

佛。

根据回鹘语本,此幕名叫《谛视化城及王国而惶恐不安》。

第十九幕

场景:翅头末城 Samantapuṣpa 园。

描绘鸡足山(Kukkuṭapāda)风光。

讲述大迦叶的故事。释迦牟尼把自己穿着成佛的一件乾闼婆缝制的衣服送给大迦叶。大迦叶与金色袈裟的故事在佛典中颇为流行。这个故事与之似有联系。

释迦牟尼堂弟 Nanda 和 Kokāliya 的故事。他们不守清规,毁佛谤僧,前者堕入阿鼻地狱。有人企图害佛,有人企图伤母,佛祖使他们改恶向善。

第二十幕

场景:鸡足山上。

第二十幕至第二十五幕专讲地狱。

为了使凶狠残暴的众生醒悟,弥勒佛运用神通力让他们看到地狱情景。站在 Samantavṛkṣa 平原鸡足山的观众能够同地狱中饿鬼对话。饿鬼们忏悔自己的罪行。观者大为震惊,获得善果,有的甚至成为罗汉。

根据回鹘语本,此幕名叫《有罪之人摆脱掉小地狱中的受苦身躯》。

第二十一幕

场景:鸡足山上。

地狱中的饿鬼愿意见到弥勒佛,但不愿被他的随从所见。他们祈求从罪孽中解脱出来。

根据吐火罗语本,此幕名叫《向居士、僧、尼显示地狱》。

第二十二幕

场景:Samantavṛkṣa 平原。

观众看到地狱中可怕情景,感到自己也受到威胁。饿鬼有的是过去的僧尼。忏悔自己的罪行。弥勒佛放大光芒,照亮地狱。

根据回鹘语本,此幕名叫《观看小地狱中僧尼罪鬼》。

第二十三幕

场景:鸡足山上。

地狱饿鬼中,有不愿忏悔罪行者,被恶行之风吹入大地狱。有祈求消除罪孽者。有为过去的徒弟所折磨者。有犯风流罪的饿鬼,不愿为弥勒所见,被风吹入大地狱。

第二十四幕

场景:鸡足山上。

弥勒佛讲犯罪的五种根源。

第二十五幕

场景:鸡足山上。

弥勒佛敦促 Pūrṇa 罗汉对人们说清楚,众生为什么堕入八大地狱,在里面住多久,历数地狱的名称。

根据回鹘语本,此幕名叫《弥勒……》(下面残缺)。

第二十六幕

从弥勒佛躯体各部分放出五颜六色的光芒,照亮各种生物的生活领域。

为 Śaṅkha 王之子 Siṃha 王授记。

根据吐火罗语本,有三十二相的记述。

第二十七幕

场景:可能是三十三天。

弥勒佛诸妻子成为清信女。其母 Brahmāvatī 来见佛,听法。弥勒说法,讲“四圣谛”、“八正道”等等。

全剧到此结束。

由于回鹘语本残卷发现的比较多,所以还能据以勉强整理出

全剧的情节线索。至于吐火罗语残卷则发现的还很不够,只靠它,全剧的情节是搞不清的。

吐火罗语本残卷欧洲所藏者已经在上面介绍过了。我现在介绍一下中国所藏新博本的具体情况。新博本共有 44 张,88 页。这个本子不像回鹘语本那样,几乎每一幕都或多或少地保留了一些残余。就我解读过的 36 张,72 页来看,主要集中在一、二、三、五四幕[20]。我在下面列一个表。先写幕数,后列顺序,顺序是根据剧情的发展排定的,页码则按照新疆博物馆的编码,这个编码完全是按照出土时残卷摞在一起的顺序编定的。从我这个表一眼就能看出来,真正的顺序同出土时的顺序是完全不一样的,原因不详。所谓集中在某一幕,并不是说这一幕就完整无缺,中间也有不少缺漏。此外,有一些张的译释结果已经发表,我也注明,没有注明的是还没有发表的。

新博本页码	发表刊物
	第一幕
76YQ1.30	
29	
28	
17	
16 }	Werner Thomas Festschrift(英文)
15 }	汉文见《中国文化》1989.12 创刊号
3 }	《敦煌吐鲁番文献研究论集》第二辑
9 }	
1	《中亚学刊》,第四辑
	第二幕
2 }	香港国际敦煌吐鲁番学术会议,
4 }	1987.6.25—27

42 《纪念陈寅恪先生诞辰百年学术论文集》

8
14 《中国历史博物馆馆刊》
13

5

6

7

12

11

10

31

33

43

第三幕

21

22

44

23

24

25

26

41

20
18 《中亚学刊》,第五辑

第五幕

39 Tocharian and Indo-European Studies, Vol. 1, 1987, Reykjavik

Iceland （英文）
《敦煌吐鲁番文献研究论集》第三辑
幕数不知

19 《郑子瑜教授纪念论文集》

尚无法译释的有：34，35，36，37，38，40，27，32。

新博本 A 残卷就介绍到这里[21]。

Ⅱ 吐火罗语 B 残卷

B 方言残卷，德国、法国、英国等等国家都有收藏；据推测，法国收藏的比较多。残卷的出土地点不在一处；有的来自库车附近的克孜尔，有的来自吐鲁番的硕尔楚克，有的来自吐鲁番的胜金峪。研究这些残卷的学者不限于一国，某一国家所藏的残卷的研究者也不限于本国人。我在下面不分国家先按时间顺序介绍一下研究 B 残卷的一般情况，然后再集中介绍收残卷最集中的几本书，主要是作为资料来介绍。

B 残卷研究进展情况

吐火罗语残卷一被发现，B 方言同 A 方言一样，立即引起了学者们的注意。1892 年，俄国学者 S. von Oldenburg 刊布了 Petrovski 在新疆买到的一张吐火罗语 B 方言残卷：

Zapiski Vostočnago Otdělenija, Imp. Russkago Archeologičeskago Obščestva 7 (St. Petersburg 1892), 82 (Veröffentlichung der Photographie eines aus Kaschgar stammenden Papierblattes in Toch. B aus der Sammlung Petrovski).

第二年，英国学者 A. F. R. Hoernle 刊布了这同一张残卷：

The Weber Manuscripts, another Collection of Ancient Manuscripts from Central Asia, JASB. 62 (1893), 1—40. Veröffentlichung des gleichen Blattes wie in Nr.68, s. S. 39f.

1900 年,德国学者 E. Leumann 谈到他所谓的"不知名的文学语言":

Über eine von den unbekannten Literatursprachen Mittelasiens (s. L Nr.5), 16f.

1902 年,Hoernle 又刊布了一些残卷:[22]

Weber MSS. Part IX and Macartney MSS., Set I, JASB. 70(1901), I, Extra Number 1, Appendix 1—31; reimpr. in Facsimile Reproduction of Weber-Manuscripts, Part IX and Macartney-Manuscripts, Set I, Calcutta 1902.

1909 年,俄国学者 N. D. Mironow 刊布了 Petrovski 在库车买到的一些残卷:

Iz rukopisnych materialov ekspedicii M. M. Berezov-skago v kuŏu (Aus den Handschriftenmaterialien der Expedition des M. M. Berezovski nach Kutschā), Bulletin de l'Académie des Sciences de St.-Pétersbourg 1909, 547ff.

1911 年,法国学者 S. Lévi 发表了研究伯希和残卷的成果:

Étude des documents tokhariens de la mission Pelliot. I. Les bilingues, JA. 1911, 1, tome 17, 431—449; 1911, 2, tome 18, 119—144. Vgl. auch L Nr. 11.

1912 年,Lévi 发表了《悲华经》(Kāruṇāpuṇḍarīka)的一个故事和说一切有部律的一个断片:

Une légende du Karuṇāpuṇḍarīka en langue tokharienne, Festschrift Vilhelm Thomsen(Leipzig 1912), 155—165.

Un fragment tokharien du Vinaya des Sarvāstivādins (Collection Hoernle Nr. 149. 4), JA. 1912, 1, 101—111.

1913 年,Lévi 发表了一个 Prātimokṣa 断片,写了把 B 定名为"龟兹语"的文章:

Tokharian Prātimokṣa fragment, JRAS, 1913, 109—120.

Le "Tokharien B", langue de Koutcha(s. L Nr. 28),

313—318 (sechs Karawanenpässe aus der Sammlung Pelliot).

1915 年,日本学者香川默识写了一本《西域考古图谱》,出版于日本东京,有大谷光瑞的序。

1916 年,Lévi 刊布了一些残片:

Kuchean fragments (of Prātimokṣa, Prāyascittika and Pratideśanīya) in Hoernle, Manuscript Remains of Buddhist

Literature found in Eastern Turkestan I(Oxford 1916). 357—376. Plates XI, No. 2; XIX, No. 2 and 3(Facsimiles).

1921 年, Lévi 刊布了 A. Stein 的一些残片:

Kuchean Manuscript Remains in A. Stein, Serindia II (Oxford 1921), 915 und Facsimiles in Serindia IV, Plate CLII.

1924 年,德国学者 A. von Le Coq 刊布了佛像上的 B 方言的题记:

Drei Buddhabilder auf Holztäfelchen, mit tocharischen Aufschriften, OLZ. 27(1924), 586—588.

1925 年, Lévi 刊布伯希和的两个断片:

Le sūtra du Sage et du Fou dans la littérature de l'Asie Centrale, JA. 1925, 2, tome 207, 305—332(zwei Fragmente aus der Sammlung Pelliot aus Duldur-Aqur).

同一年,德国学者 E. Sieg 和 W. Siegling 刊布了一张断片:

Die Speisung des Bodhisattva vor der Erleuchtung, nach einem in Turfan gefundenen Handschriftenblantt in der B-Mundart des Tocharischen, Asia Major 2(= Festschrift für F. W. K. Müller) (1925), 277 bis 283.

1926 年, W. Siegling 刊布了一段注释:

Probe eines tocharischen(B) metrischen Kommentars zu Udānavarga 10, 2 in H. Lüders, Bruchstücke der Kalpanāmaṇḍitikā des Kumāralāta, Königl. Preussische Turfan-Expeditionen, Kleine Sanskrit-Texte 2(Leipzig 1926), 27f.

1928 年,Lévi 又刊布了 Stein 的一些断片:

Notes on Manuscript Remains in Kuchean in A. Stein, Innermost Asia II (Oxford 1928). 1029f.; dazu Facsimiles in Bd. III, Plate CXXIII.

1931 年,Sieg 和 Siegling 刊布了 Udānavarga 的译文:

Udānavarga-Übersetzungen in "Kucischer Sprache" aus den Sammlungen des India Office in London, BSOS. 6(1931), 483—499.

1933 年,Lévi 刊布了一些残片:

Fragments de textes koutchéens (Udānavarga, Udānastotra, Udānālaṁkāra et Karmavibhaṅga) publiés et traduits avec un vocabulaire et une introduction sur le "Tokharien", Paris 1933, 163 S.

1933 年,德国学者 H. Lüders 在论十二生肖时引用了 B 方言:

Zur Geschichte des Ostasiatischen Tierkreises, SBAW. 1933,998—1022 = Philologica Indica (Göttingen 1940),727—751.

1936 年,Lévi 刊布了一个密宗残片:

On a Tantrik Fragment from Kucha (Central Asia),IHQ. 12,2(1936),197—214.

1938 年,Sieg 评正 Lévi 的 Karmavibhaṅga(见上面 1933 年):

Die Kutschischen Karmavibhaṅga-Texte der Bibliothèque Nationale in Paris (zu Prof. Sylvain Lévi's Ausgabe und Übersetzung),KZ.65(1938),1—54.

1940 年至 1948 年,出现了下列的文章:

De Indo-Europeesche bestanddeelen in de Tocharische declinatie(s. L Nr.130),Bijlage II.

Tochaars. Overzicht van de Tochaarse Letterkunde (s. L Nr.20),564—571.

Het Eenhoornmotief in de Tochaarse B-Literatuur, Miscellanea Gessleriana(Antwerpen 1948),325—330.

1948 年,法国学者 J. Filliozat 出版了医药残卷:

Fragments de textes koutchéens de médecine et de magie.

Texte, parallèles sanskrits et tibétains, traduction et glossaire, Paris 1948, 155 S.

1949 年, W. Couvreur 写了论爪哇波罗浮图的吐火罗语 Karmavibhaṅga:

De Tochaarse Karmavibhaṅga en de Baraboedoer (op Java), Handelingen van het XVIIIe Vlaamse Filologencongres, Gent 1949, 74—80.

同一年, Sieg 和 Siegling 出版了:

Tocharische Sprachreste, Sprache B, Heft 1: Die Udānālaṅkāra-Fragmente, Text, Übersetzung und Glossar, Göttingen 1949, 80 + 196 S.

下面有专题介绍。
1950 年, Sieg 发表了贸易文书:

Geschäftliche Aufzeichnungen in Tocharisch B aus der Berliner Sammlung, Miscellanea Academica Berolinensia (Berlin 1950), 208—223.

1953 年, Couvreur 发表了寺庙账簿和商队护照的残卷:

Tochaarse kloosterrekeningen en karavaanpassen van de Bibliothèque Nationale te Parijs, Handelingen van het Twintigste

Vlaams Philologencongres (Antwerpen 1953),90—96.

同年,Sieg 和 Siegling 出版了:

Tocharische Sprachreste, Sprache B, Heft 2: Fragmente Nr.71—633, aus dem Nachlass hrsg. von W. Thomas, Göttingen 1953,408. S.

下面有专题介绍。
1954 年,Couvreur 发表了律和 Prātimokṣa 残片:

Kutschische Vinaya-und Prātimokṣa-Fragmente aus der sammlung Hoernle, Asiatica, Festschrift Friedrich Weller(Leipzig 1954), 43—52.

还有柏林收藏的残片:

Koetsjische Literaire Fragmenten uit de Berlijnse Verzameling (naar aanleiding van Sieg & Siegling's Tocharische Sprachreste), Handelingen VIII der Zuidnederlandse Maatschappij voor Taal-en Letterkunde en Geschiedenis 1954,97—117.

同年,德国学者 W. Thomas 发表一封爱情书简:

Ein tocharischer Liebesbrief,KZ. 71(1954),78—80.

1955 年,Couvreur 发表了两篇文章:

Die Fragmente Stein Ch. 00316a² und Hoernle H 149. 47 und 231, KZ. 72(1955), 222—226.

Nieuwe Koetsjische fragmenten van de Bibliothèque Nationale te Parijs, Handelingen van het Eenentwintigste Vlaams Filologencongres (Leuven 1955), 110—116.

同年,出版了 Sieg 评 Filliozat 医药残卷的文章:

Die medizinischen und tantrischen Texte der Pariser Sammlung in Tocharisch B, Bemerkungen zu Prof. J. Filliozats Textausgabe und Übersetzung (Nachgelassenes Manuskript, hrsg. von W. Thomas), KZ. 72(1955), 63—83.

同年,德国学者 E. Waldschmidt 发表了几个双语残卷:

Zu einigen Bilinguen aus den Turfan-Funden, NGAW., phil.-hist. Kl., Jg. 1955, Nr. 1, 1—20.

1958 年,德国学者 A. von Gabain 和 W. Winter 出版了《突厥语残卷》,其中有一首 B 方言颂歌:

Türkische Turfantexte IX. Ein Hymnus an den Vater Mani auf "Tocharisch" B, mit alttürkischer Übersetzung, ADAW., Klasse für Sprachen, Literatur und Kunst. Jg. 1956, Nr. 2, Berlin 1958, 46 S.

1958年,中国(社会)科学院考古研究所出版了黄文弼《塔里木盆地考古记》。

同年,苏联科学院出版了:

V. S. Vorob' ev-Desjatovskij, Pamjatniki central' noaziatskoj pis' mennosti, Učenye zapiski instituta vostokovedenija (Akademija nauk SSSR, institut vostokovedenija) tom XVI, Moskau/Leningrad 1958, 304—308.

上面介绍的是B方言残卷原文和译文研究和刊布的情况。一直介绍到1958年。这一年以后一直到今天的情况,以及语法方面研究和刊布的情况,请参阅下面的研究书目。有些文章中,A和B相间杂,严格分开,反而会浪费篇幅。

B残卷资料情况

下面集中介绍作为资料(狭义资料)的B残卷的情况。上面我两次对Sieg和Siegling的《吐火罗语残卷 B方言》注明,要作"专题介绍"。因为这一本书比较集中地把B残卷搜集在一起,介绍资料,必须介绍这一本书。但是,这一本书有一个发展过程:1949年出了第一册。1953年出了第二册。在这两册的基础上,W.Thomas于1983年重新校订、加注出版了《吐火罗语残卷 B方言》,第一部:原文,第一卷:收柏林藏卷1—116,以后还要继续出第二卷和第三卷。我现在就根据这一个校订本来介绍,第二、三卷资料出版后,当立即介绍。

I Nr. 1—70

Udānālaṅkāra 残卷

这是一本书。根据残卷 Nr. 8a7, 28a4, 33a2, 64b7, 68a3 的题

记，这本书名叫 dharmasomaññe udānalaṅkār。第一个字是人名（形容词），第二个字是书名，合起来意思是“Dharmasoma 的 Udānālaṅkāra”。人名和书名，都不见于佛教文学史中。可是，吐火罗语 A 和 B 两种方言中都有这一部书的翻译。

Udānālaṅkāra 是由两个字组合成的：Udāna + alaṅkāra。Udāna 在梵语和巴利语中都是一个常见的字。它有两层意思：一是佛典的名称，在巴利语大藏经《经藏》（Suttapiṭaka）的第五部 Khuddaka-Nikāya 中的第三部；一是佛典的一类，是十二部经之一，一般译为《不问自说经》。此字有很多汉文音译：嗢柁南，邬柁南，忧陀那，优陀那，郁陀那，温驮南等等。有一部经叫 Udānavarga，梵本在新疆出土，内容同我们常见的《法句经》非常相似。因此，德国梵语学者 R. Pischel 把它误认为《法句经》（Dharmapada）。Udāna 确实与《法句经》极为相似。汉译《长阿含经》（《大正新修大藏经》1，16 下）就把 Udāna 译为《法句经》。《法句经》同 Udānavarga 都把佛教最基本的教义用颂来表述，都分为若干“品”（varga），二者的颂有不少是相同的。中国最早的《四十二章经》也很可能就是《法句经》的翻译[23]。

第二个字 alaṅkāra，旧译“庄严”，用现在的话来说就是“修饰”。同 udāna 放在一起，意思是“udāna 的装饰”。

这一部书原文是梵语，没有吐火罗语译者的名字，他可能是新疆本地人。

这一部书形式上是 kāvya（诗歌），格律因品而异。从内容上来看，它是 Dharmatrāta 的 Udānavarga 的一种辅导书 。对选出来的颂加以说明：是由于什么原因，或在什么情况下，说这一颂的，这在佛典中是一种非常习见的形式。Dharmasoma 所写的注释，同藏文 Udānavarga 的注释不同。

柏林收藏的吐火罗语 B 方言 Udānālaṅkāra 残卷，共有五个手

抄本,都写在相当大的纸上。每页八行,形式是印度的 pothī,每张左边有穿绳洞。这五个手抄本都是第三次普鲁士考察队带回去的。其中 ABC 三个手抄本在硕尔楚克城洞出土。E 在硕尔楚克星座洞出土,D 在库车附近的克孜尔出土。

Udānavarga[24]共有三十三品(varga),而吐火罗语 B 残卷 Udānālaṅkāra 只有前十五品,共有七十个号(Nr. 1—70)。对每一号都加以介绍,没有必要,对读者也没有多大用处。Werner Thomas 把在 Udānālaṅkāra 中能找到的 Udānavarga 中的颂列了一个对照表[25],这个表对读者查阅是非常方便的,我现在抄在下面。左边是 Udānavarga 的品名,下面的数字是原书颂的编号。右边是 B 方言 Udānālaṅkāra 的编号:

I Anityavarga

7 sāyam eke na dṛśyante	Nr. 2 a4
8 tatra ko viśvasen martyo	Nr. 1 b2 + 2 a6
10 ye ca vṛddhā ye ca dahrā	Nr. 2 a5
(11 yathā phalānāṃ pakvānāṃ	Nr2 a7—8 + 1 b3)
12 yathāpi kumbhakāreṇa	Nr3 a2—3
13 yathāpi tantre vitate	Nr. 3 b5
14 梵文 Pāda a 只剩下了 yathāpi va,参阅藏文 Udv. I 12	Nr. 3 b5—6
15 yathā nadī pārvatīyā	Nr. 3 a4
16 kisaraṃ ca parittaṃ ca	Nr. 3 b6—7
17 yathā daṇḍena gopālo	Nr. 3 a3—4
22 sarve kṣayantā nicayāḥ	Nr. 4 a1
23 sarve satvā mariṣyanti	Nr. 4 b1
24 narakaṃ pāpakarmāṇaḥ	Nr. 4 b2

25 naivāntarīkṣe na samudramadhye	Nr.4 b4f.
27 jīrṇaṃ ca dṛṣṭveha tathaive rogiṇaṃ	Nr 5 a1
28 jīryanti vai rājarathāḥ sucitrā	Nr.5 a8—b1
29 dhik tvām astu jare grāmye	Nr.5 b8
36 kim anena śarīreṇa	Nr.6 a2

Ⅱ Kāmavarga

(4 madhurāgrā vipāke tu	Nr.8 a5?)
9 chandajāto hy avasrāvī	Nr.7 a4
10 anupūrveṇa medhāvī	Nr.7 b2

Ⅲ Tṛṣṇāvarga

1 vitarkapramathitasya jantunas	Nr.8 b6
2 vitarkavyupaśame tu yo rato	Nr.8 b7
14 yayā devā manuṣyāś ca	Nr.11 a3—4
15 tṛṣṇā hi hetuḥ saritā viṣaktikā	Nr.11 a4—5
16 yathāpi mūlair anupadrutaiḥsadā	Nr.11 a6—7
17 yathāpi śalyo dṛḍham ātmanākṛtas	Nr.11 a7—8

Ⅳ Apramādavarga

4 pramādam apramādena	Nr.12 a6—7
5 utthānenāpramādena	Nr.12 b7
6 utthānavataḥ smṛtātmanaḥ	Nr.12 b8
16 pratiyatyeva tat kuryād	Nr.13 a3
17 yathā śākaṭiko mārgaṃ	Nr.13 a4

Ⅵ Śīlavarga

1 śīlaṃ rakṣeta medhāvī	Nr.14 a6
2 sthānāny etāni saṃpaśyaṃ	Nr.14 a7
3 sukhaṃ śīlasamādānaṃ	Nr.14 b3
4 śīlaṃ yāvaj jarā sādhu	Nr.14 b7—8
(16 na puṣpagandhaḥ prativātam eti	Nr.51 a2)
18 alpamātro hy ayaṃ gandho	Nr.51 a7

Ⅷ Vācavarga

1 abhūtavādī narakān upaiti	Nr.16 a4—5
2 puruṣasya hi jātasya	Nr.16 a5
3 yo nindiyāṃ praśaṃsati	Nr.16 a6—7
4 alpamātro hy ayaṃ kalir	Nr.16 a7
5 śataṃ sahasrāṇi nirarbudāni	Nr.16 a8
8 kalyāṇikāṃ vimuñceta	Nr.19 b3—4
9 na ca mukte pramuñcet tāṃ	Nr.19 b8
10 mukhena saṃyato bhikṣur	Nr.20 a3
11 subhāṣitaṃ hy uttamamāhur āryā	Nr.20 b1—2
12 tām eva vācaṃ bhāseta	Nr.20 b2
13 priyodyam eva bhāṣeta	Nr.20 b4—5

Ⅸ Karmavarga

8 yat karoti naraḥ karma	Nr.21 a1—2
9 vilumpate hi puruṣo	Nr.22 a2—3

Ⅹ Śraddhāvarga

1 śraddhātha hrīśīlaṃ athāpidānaṃ	Nr.23 a2—3
(10 āryāṇāṃ darśanaḥ kāmaḥ	Nr.23 a6—7)

2 na vai kadaryā devalokaṃvrajanti	Nr.23 b7—8
3 śraddhā hi vittaṃ puruṣasyaśreṣṭhaṃ	Nr.24 b5—6
8 śraddhaḥ śīlena saṃpannas	Nr.50 a2
9 yo jīvaloke labhate	Nr.50 a8
10 āryāṇāṃ darśanaḥ kāmaḥ	Nr.50 b6

XII Mārgavarga

9 ākhyāto vo mayā mārgas	Nr.27 b2—3
10 deśito vo mayā mārgas	Nr.27 b4—5
11 eṣo hi mārgo nāsty anyo	Nr.27 b6
12 eṣo 'ñjaso hy eṣa ca vaiparākramas	Nr.29 a3
13 ekāyanaṃ jātijarāntadarśı	Nr.29 a4—5
14 atyantaniṣṭhāya damāyaśuddhaye	Nr.30 a2—4
15 gaṅgāgataṃ yadvad apetadoṣaṃ	Nr.30 a4—5
16 yo dharmacakraṃ hy ana-nuśrutaṃ purā	Nr.30 b3—4

XIII Satkāravarga

12 alpajñato 'pi ced bhavati	Nr.31 a4—5
13 traividyaḥ syāt sa ced bhik-ṣur	Nr.31 a6—7
14 sa cet tv ihānnapānasya	Nr.31 a7
15 bahūn amitrāṃ labhate	Nr.32 b4
16 etad ādīnavaṃ jñātvā	Nr.32 b5
(17 nāyam anaśanena jīvate	Nr.32 b8)

XIV Drohavarga

3 hantāraṃ labhate hantā	Nr.34 b2
5 pṛthakchabdāḥ samutpannas	Nr.36 b1

XV Smṛtivarga

1 ānāpānasmṛtir yasya Nr.41 a4—5

参阅B方言残卷到此为止。

Ⅱ Nr.71—106

Araṇemi 残卷

出土地点:硕尔楚克。

每页六行,每行约有45 akṣara. 页面大小为8×37cm,纸色褐黄,由两层纸粘成。书法颇佳,但有错误,n t 不分。

内容是 Araṇemi 本生故事。Araṇemi,亦作 Aranemi,巴利语和佛教混合梵语中都有,是一个婆罗门仙人的名字。开头是一首 Buddhastotra。从 Nr.77 开始才是故事本身。

Nr.99—103 是 Subhāṣitagaveṣin 的故事。

Nr.104 似乎是全书的结束颂。

Nr.105 和 106 排列顺序,不清楚。

Ⅲ Nr.107—116

出土地点:吐鲁番胜金峪。是德国第二次吐鲁番考察队找到的。

页码106是唯一的一张完整的。从这一张的规模来看,这一组手抄本大概格局很大。每张十行,大小为11.3×42cm,是 pothī 的形式,写得很稠密,每行有65—75 akṣara。在这里,n t 也无区别。穿绳洞距左端约11cm。

内容是讲佛陀生平故事的。散文与韵文交互出现。

Nr.107 范围约相当于页码第106张。

内容讲的是释迦牟尼在成佛以前最后一次进餐的故事。这个故事见于许许多多的佛传中,凡讲佛的生平,必讲这个故事。巴利

文 Jātaka-Nidānakathā p.68 说向菩萨献上食品(乳糜)者是 Sujātā (善生)和她的女仆 Pūsṇā。在北传佛教经典中,是 Sujātā 和她的女仆 Uttarā[26];或者只有 Sujātā[27];或者是 Nandā 和 Nandabalā 姊妹[28];或者只有 Nandabalā[29]。汉译佛典中,《佛所行赞》卷三,是难陀(Nandā)[30];《方广大庄严经》卷七,是善生女(Sujātā)和优多罗女(Uttarā)[31];《佛本行集经》,是善生村主二女[32];《佛本行经》卷三,只说是二女[33]。名字混乱,是传说故事中的正常现象。在吐火罗语 B 方言中,是 Nandā 与 Nandabalā,这与 Divyāvadāna 和西藏文典籍中完全一样。

Sieg 和 Siegling 把第 106 张译为德文[34]。

Nr.108 由许多碎片凑成。

内容是讲释迦牟尼成佛以后度三个迦叶兄弟的故事。两个年轻的迦叶,学他们长兄的榜样,不再拜火,各自带领二百五十名徒弟,皈依佛祖。这个故事,在巴利语和梵语以及汉译的佛典中,也是非常流行的。

Nr.109 一个整张的结尾处,约占全张的三分之一。所缺部分,可以通过同一个异本的对比加以补充。这个异本见于梵语《根本说一切有部破僧事》中。

内容是讲释迦牟尼的妻子耶输陀罗(Yaśodharā)企图用酒饭来引诱丈夫再回到自己身边来。僧众询问根由,佛祖讲了一个前世的故事:妓女 Śāntā 引诱独角仙人(Ekaśṛṅga)。这个故事也常见于佛典中。

Nr.110 出土地点:木头沟。

内容讲的是舍利弗(Śāriputra, Upatiṣya)和目连(Maudgalyāyana, Kolita)的故事。参阅 A. Schiefner, Eine tibetische Lebensbeschreibung Çākjamuni's, p. 225 ff.; W. W. Rockhill, The Life of the Buddha, p. 44; É. Chavannes, Cing cents contes et apo-

logues, tome Ⅲ, p. 291.

Nr.111 只剩下八行字,正面和反面不易确定。

文中有三国个王名:Brahmadatta, Naradeva, Mūrdhāgata.

Nr.112 只剩下六行字,正反面无法确定。

Nr.113 只剩下五行字。正反面不易确定。

Nr.114 只剩下三行字,正反面不易确定。

Nr.115 只剩下三行字,第四行有痕迹,正反面无法确定。

Nr.116 是属于同一手抄本的许多碎片。

已经出版的B方言残卷就这样多。其余的只好等第二卷出版后再介绍了。

法国出版B方言资料情况(其他国家也包括在内)

上面介绍的是德国出版的B方言资料的情况。在德国之外,法国收藏有不少的B方言残卷。但是,此邦学者没有像德国学者那样,把残卷转写为拉丁字母,附以原件影印照片,整理出版。只有个别学者做过部分这样的工作,譬如上面已经提到过的J. Filliozat的Fragments de textes koutchéens de medecine et de magie(《龟兹文医药及巫术残卷》),附有梵语和藏文对照以及法文译文。这部书是非常有用的。在新疆出土了不少梵语医药残卷。这对研究中国和印度以及一些古代中亚民族和国家在医药方面的交流史,是必不可少的。但是,像这样的书在法国是非常少的。

我现在再在这些非常少的书中选出一种,加以介绍。这就是Sylvain Lévi的Fragments de textes koutchéens, Udānavarga Udānastotra, Udānālaṃkāra et Karmavibhaṅga, publiés et traduits avec un vocabulaire et une introduction sur le "Tokharien", Paris, Imprimerie Nationale, 1933。这一部书我在上面也已经提到过。我在下面按照书名副标题的顺序加以简略的介绍。

Udānavarga(U)

梵语吐火罗语 B 双语。

U(1)　varga I
H.[35] Add.149—109
(27—37 颂)

U(2)　varga I—II
P.[36]FM 8a (=J.as.1911,I,440)
(I,41—42 颂—II,1—2 颂)

U(3)　varga II
P.882
(11—14 颂)

U(4)　varga II
H.149/Add.105
(13—20 颂)

U(5)　varga II
H.150/106
(18—20 颂)

U(6)　varga IV
H.Add.119/94
(1—5 颂)

U(7)　varga IV
O[37]
(10—15 颂)

U(8)　varga VIII—IX
H.Add.149—96
(VIII,12—13 颂;IX,2—4 颂)

U(9)　varga X

	H. 149/112
	(13—16 颂)
U(10)	varga XII
	H. 149/331
	(9—13 颂)
U(11)	varga XVI
	H. 150/114
	(4—7 颂)
U(12)	varga XVII—XVIII
	H. 149/198
	(XVII,7—12 颂;XVIII,1—2 颂)
U(13)	varga XIX—XX
	O.
	(XIX. 11—14 颂;XX,1—4 颂)
U(14)	varga XXII
	H. 149/236
	(2—9 颂)
U(15)	varga XXVIII[38]
	O. 张 CXIX
	(31—36 颂)
U(16)	varga XXVIII
	O. 张 CXX
	(37—40 颂)
U(17)	varga XXIX
	O. 张 CXXI
	(1—5 颂)
U(18)	varga XXIX

	O. (Minorov) (45—51 颂)
U(19)	varga XXX H. 149/215 (22—24 颂)
U(20)	varga XXXI O. 张 CIX (25—31 颂)
U(21)	varga XXXI H. 149/245 (23—29 颂)
U(22)	varga XXXI H. Add. 149/85 (25—31 颂)
U(23)	varga XXXI O. (32—39 颂)
U(24)	varga XXXII H. 149/148 (49—55 颂)
U(25)	varga XXXII H. 149/Add. 124 (12－21 颂)
U(26)	varga XXXIII H. 149—165 (20－33 颂)

Udānastotra(S)

S(1) 彼得堡残卷
S(2) 伯希和卷 3510.42
S(3) Stein13(敦煌)
S(4) 伯希和卷 500.6 和 500.7
S(5) 伯希和卷 3510.43
S(6) 伯希和卷 3510.44
(以 882.2 之尾及列宁格勒残卷补全)
S(7) 伯希和 3510.45
S(8) 500.1 和 500.3 接续部分

Udānālaṅkāra

德国收藏的 B 方言 Udānālaṅkāra 残卷,我在上面已经介绍过了。Lévi 在这部书里又介绍了(转写和翻译带词汇表)一些颂,数量不多。这些是 Cittavarga XXXI,第九颂和下面的颂,A(1),A(2),A(3)是 Cittavarga 的结尾和 Bhikṣuvarga 的开始。这些与德国残卷都不重复。读者可以参看。

Karmavibhaṅga

1932 年,S. Lévi 出版了一本梵语的 Mahākarmavibhaṅga,后面页 243—257 附有这部书的吐火罗语 B 方言的残卷。Lévi 声言要将龟兹语本译为法文。到了 1933 年,他的诺言实现了。他重新刊布了原文,附有法文译文,就收在他的 Fragments de textes koutchéens 中(页 85—107)。原文他标为 K(1)至 K(14),译文在后面。1938 年,E. Sieg 写了一篇极长的书评[39],对 Lévi 书中大量的读错和译错的地方,一一加以检查和纠正。这里不详细介绍。

除了上面介绍的以外,法国学者还刊布了一些零碎的 B 方言残卷,无法一一叙述。在德国和法国以外,其他国家,譬如比利时、

英国等等,也整理、刊布了一些资料,也不可能一一叙述。这些专著和论文,都见于上面和下面列举的书目中,请读者自行参考。

广义的资料——书目

上面介绍的是我名之为"狭义的资料"的东西。是指语言本身,是指吐火罗语 A 和 B 方言残卷。这些是研究吐火罗语最基本的、必不可缺的资料,没有这些资料,研究工作是绝对无法进行的。

现在来介绍"广义的资料"。我在上面已经说到过,"广义的资料"应该把过去的研究成果包括在里面。这是辅助性的资料。虽然不是语言本身,但与语言本身有密切联系,也是研究工作所必不可缺少的。任何研究工作都像是一条历史的长河。过去的研究成果,今天看起来,不可避免地会有这样或那样的不足之处。但是,它们的历史意义不容抹煞。今天的研究工作必须在过去的基础上进行。到了将来,今天的研究工作也必然会呈现出这样或那样的不足之处。要由将来的研究工作来补充、纠正。所以,所有的研究工作都只是过渡性的,是这条长河中的一层波浪。我们在任何时候都必须了解过去的研究成果。而"广义的资料"尚矣。这就是我必须介绍广义资料的理论根据。

介绍广义资料的办法主要是开列书目。

吐火罗语是新发现的一种语言,研究时间只有七、八十年,不像那一些老学科,书目多得汗牛充栋,无法全部介绍。研究这种语言的书目是能够全部介绍的。对 B 方言的研究书目,我在上面已经介绍了一部分,请参看。

书目主要是根据 Werner Thomas 的两本书。这两本书是:W. Krause 和 Thomas 的 Tocharisches Elementarbuch 和 Thomas 的 Die Erforschung des Tocharischen(1960—1984)。详细书目,这里

从略,读者可以参阅这两本书。

广义的资料——汉文资料

在广义的资料中,除了书目以外,汉文资料实在非常重要。我在本书中许多地方都讲到这个问题,在下面的"五　研究要点"中,我还要谈到,并要引征更多的实例。

但是,我在这里介绍汉文资料,又异常困难。在浩如烟海的汉译佛典中,有很多资料都与吐火罗语的研究有关。有的现在看起来无关,一旦新材料发现——这种可能是无可置疑的,立刻就觉得有关了。因此,介绍汉文资料,简直无从下手。我现在正从事《弥勒会见记剧本》的译释工作。我想把汉译佛典中有关弥勒的一些经典介绍一下,以备一格。但是这样做又与我下面在"五　研究要点"中要谈的东西有点冲突。我考虑再三,为了避免重复起见,还是放在那里谈为佳,这里就不介绍了。

与吐火罗语研究有关的汉文资料,当然不限于汉译佛典。在汗牛充栋的中国古代典籍中,有数不清的这样的资料,在历史、地理、文学、艺术、宗教、哲学、语言、文字等等许多方面都有。想一一加以介绍,是办不到的。而且读者们所关心和想探讨的问题,又是多种多样的。读者如有需要,要靠他们自己根据研究范围在汪洋的书海中去爬罗剔抉了。

注　　释

〔1〕与印欧语系其他语言基本相同,但也稍有不同之处。婆罗迷字母把复合辅音,不管是几个,都写在一起,成为一个形体,不像拉丁字母这样,一个占一个格。有复合辅音的音节,与单一辅音的音节,完全一样,即只占一

个格。

〔2〕在佛典中,这是一个流行颇广的故事,在许多种语言中,有许多不同的异本。参阅季羡林的 Parallelversionen zur tocharischen Rezension des Puṇyavanta-Jātaka(《吐火罗文本〈福力太子因缘经〉之诸异本》),见《印度古代语言论集》1982 年,中国社会科学出版社,页 133—187。

〔3〕Divyāvadāna,有 Cowell 和 Neil 校刊本。

〔4〕Jātaka,有 V.Fausböll 校刊本:The Jātaka, together with its Commentary, being Tales of the Anterior Births of Gotama Buddha, vols. Ⅰ—Ⅶ, London 1877—1897。

〔5〕见 Uigurica Ⅱ, Abhandlungen der K. Preuss Akad. d. Wiss., Berlin 1911.

〔6〕意思是第 127 页,正面,第二行。

〔7〕吐火罗语的书名和章名都写在原文的最后面,跟梵文典籍一样,不像汉籍那样写在前面。

〔8〕吐火罗语残卷中保留了不少剧本,足征当年新疆一带戏剧颇为流行。

〔9〕原因是我们已习惯于欧洲和中国汉族的戏剧。新疆剧本属于另外一个体系。在这里,图画与表演同时并举,有点看图表演故事的味道。参阅季羡林《吐火罗语 A(焉耆语)〈弥勒会见记剧本〉译释》。

〔10〕《大正新修大藏经》,卷十一,《大宝积经》卷五十五,《佛为阿难说处胎会》,页 322a—326b;卷五十六,卷五十七,《佛为难陀说出家入胎经》,页 326b—336c。Bunyin Nanjio(南条文雄):Catalogue of the Buddhist Tripiṭaka, Oxford 1883. No. 23, No. 13 和 14, No. 32,可参阅。

〔11〕两位编者原来认为是诗韵(Metrum),但是后来 Winter 认为是词牌。

〔12〕比如用ṣ̱a̱,以代替常见的 ṣä。

〔13〕两位编者对二者的异同没有说任何话。但对《弥勒会见记剧本》以前弄错了的地方,却根据回鹘语本做了纠正。见 Tocharische Sprachreste 的"补遗"。

〔14〕所有这一些洞名都是德国探险家们杜撰出来的,并非原名。

〔15〕《文物》,1983 年第 1 期。

〔16〕我根据的是 Annemarie von Gabain, Maitrisimit, Faksimile der alttürkischen Version eines Werkes der buddhistischen Vaibhāṣika-Schule, 1957, Wies-

baden, S. 37—57.

〔17〕von Gabain 的书没有专门列出"序幕"这个名称。根据伊斯拉菲尔·玉素甫、多鲁坤·阚白尔、阿不都克由木·霍加的《回鹘文弥勒会见记》,新疆人民出版社,1987年,补充。

〔18〕印度古代相信轮回转生。

〔19〕四生,指胎生、卵生、湿生、化生。五道,指地狱、饿鬼、畜生、人间、天上。

〔20〕德国所藏残卷,涉及的幕数较多,但不像新博本这样集中。

〔21〕德国还可能有一些A方言的残卷,尚无人整理。

〔22〕这里和下面的"残卷",指的都是B方言的,不一一注出。

〔23〕林梅村先生的意见。

〔24〕Udānavarga, herausgegeben von Franz Bernhard, Sanskrittexte aus den Turfan funden X. Band I, AGAW, Philologisch-Historische Klasse, dritte Folge, Nr. 54, 1965, Göttingen. 参阅 Étienne Lamotte, Histoire du Boudhisme Indien, des Origines á l'Ére Śaka, Louvain-la-Neuve, 1976, p. 172, 178, 227, 630, 637.

〔25〕Tocharische Sprachreste, Sprache B, Teil I, Band 1, S. 267—269.

〔26〕Lalita Vistara, Kap. XVIII.

〔27〕Mahāvastu II. p. 264, 299.

〔28〕Divyāvadāna p. 392.

〔29〕Buddhacarita XII, 106.

〔30〕《大正新修大藏经》4, 24C.

〔31〕同上书, 3, 583 b.

〔32〕同上书, 3, 771 c.

〔33〕同上书, 4, 75a.

〔34〕Asia Major II, Festchrift für F. W. K. Müller, 1925.

〔35〕Hoernle 之缩写。

〔36〕Pelliot 之缩写。

〔37〕指俄国圣彼得堡藏卷。

〔38〕Lévi 原书作 XXIII, 误,今改正。书中这样的错误还不少,我已一一改正,不再注明。

〔39〕Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung, 65 1/2 1–54: Die Kutschischen Karmavibhaṅga-Texte der Bibliothèque Nationale in Paris.

三　资料特色

在这里，“资料”专指“狭义的资料”。因为“广义的资料”，比如论文、专著等等，同其他学科一样，根本谈不到什么“特色”的。

狭义的资料包括吐火罗语 AB 两个方言的残卷，已如上述。这两种方言的残卷的特色，绝大部分是相同的，但也稍有不同之处。我在下面笼统地谈特色，不同之处随时指出。

我认为，吐火罗语资料有如下的特色：

佛　典

A 方言残卷几乎只有佛典，没有任何世俗文书。这情况可以清清楚楚地从上面对 Tocharische Sprachreste 的介绍中看到。B 方言残卷，绝大部分是佛典，但有少量的世俗文书，如情书、护照之类。

AB 两方言的佛典覆盖面很小，几乎只有小乘佛典，大乘的著名经典一部也没有。在 A 方言的小乘佛典中关于弥勒的很多，《会见记》与《授记经》都有。B 方言中，既无《会见记》，也无《授记经》。同是一种语言而竟有这样的分歧，这个事实很值得注意。从吐火罗语的佛典可以看出当时新疆佛教信仰大小二乘分野的情况。当时新疆并非没有大乘。有的地方大乘颇为流行，譬如于阗就是。而且著名大乘佛典的残卷也在这里发现，譬如《妙法莲华经》就是。一般认为倾向大乘的马鸣菩萨，他的几部梵剧残卷也在

这里发现。

讲到马鸣的剧本,我在这里对吐火罗语资料再增添一个特色,这就是,戏剧多。我在本书的另几个地方曾经说到过,《弥勒会见记剧本》,既然自称是"剧本",当然是戏剧无疑。有一些表面上看上去不像是戏剧的佛经,因为其中有丑角等等戏剧特有的标志,事实上也是戏剧。再加上马鸣的梵剧,这可以充分证明,当时在新疆戏剧是非常流行的。这一点自来没有人提到过,对中国戏剧史的研究有非常重要的意义。

手抄本

手抄本占绝对优势。A 方言资料都是手抄本,没有铭文,没有实物,没有壁上的粗刻(graffites)。B 方言资料,除了手抄本——这占绝大多数——以外,还有其他的东西。

我在上面"一 绪论"中曾讲到新疆古代书写用的材料,棕榈叶、桦树皮、纸等等。专就吐火罗语而论,这里用的几乎只有纸,是手制的比较粗糙的纸。

AB 两个方言比较起来,B 方言在这方面花样多了一点。它除了手抄本以外,还有许多别的东西。法国学者 Georges Pinault 有一部专著[1]介绍 B 方言——龟兹语商队通行护照和壁上粗刻(graffites)以及铭文(inscriptions)的情况。护照一般是写在木板上的。粗刻和铭文则是刻在石头上的或者写在壁画上的。字母(下面有一节专门谈这个问题)绝大部分是婆罗迷字母,间或也有个别用佉卢字母的。这些东西在新疆克孜尔、库木图拉等地都有发现。

pothū

这些手抄本的装订(?)形式是当时流行于中亚的 pothū 形式。具体地说就是,用长条的纸,两面书写,然后叠放在一起,在偏左端的地方弄一个圆洞,用以穿绳索,把整叠的经固定在一起,以便诵读,而不至凌乱。以 Tocharische Sprachreste No. 1—54 为例。纸张大小是 12.7×42 厘米,长度为宽度的三倍多。其余的残页不完全一样,但是长宽比例相差无几。

没有印刷品

吐火罗语残卷都是手书的,当时印刷术还没有发明,不可能有别的形式。

字　母

这一段专谈字母。

吐火罗语使用的是印度婆罗迷字母中亚斜体。在漫长的时间内,印度发展了一系列的字母。大体上可以分为两大类:一类是从左到右横行书写,婆罗迷字母属于这一类;一类是从右到左横行书写,佉卢文属于这一类[2]。这两类字母都传到了中亚,包括中国新疆。这里的一些古代语言,除了一些别的字母以外,就使用这两种字母。吐火罗语两种方言使用的是婆罗迷字母,同印度的稍有改变。除了吐火罗语以外,还有别的语言使用同一字母,譬如回鹘语。

下面先介绍吐火罗语婆罗迷字母[3](见第 85 页):

元 音

简单元音	a	ā	[ä]	i	ī	u	ū	ṛ
复合元音	e	ai	o					

辅 音

喉 音	ka	[ka̱]	(kha	ga	gha)	ṅa	
腭 音	ca		(cha	ja	jha)	ña	
顶 音	(ṭa		ṭha	ḍa	ḍha	ṇa)	
齿 音	ta	[ta̱]	(tha	da	dha)	na	[na̱]
唇 音	pa	[pa̱]	(pha	ba	bha)	ma	[ma̱]
半元音	ya	ra	[ra̱]	la	[la̱]	(va)	[wa]
咝 音	śa	[śa̱]	ṣa	[ṣa̱]	sa	[sa̱]	
送气音	ha (§ 5 Anm. 5)						
破擦音	[tsa	tsa̱]					

首先解释几点:

1 吐火罗语的语音成分,同梵语有极大的差别。这表现在下列几个方面:

a 吐火罗语残卷中,一方面出现了许多新字母,上面字母表中用[ ]来表示这些字母,其中一部分可以看做是印度字母的书写变形,譬如 ä,k̠a̠,n̠a̠,p̠a̠,m̠a̠,wa,ś̠a̠,ṣ̠a̠,s̠a̠ 等;另一方面,许多印度字母在真正的吐火罗语单词中失踪,只出现在梵语借词中,用( )来表示。

b 梵语字母 ṛ,ḷ,dha,在真正的吐火罗语单词中用 r̠a̠,l̠a̠,t̠a̠ 来表示。在梵语借词中,dha 保留书写原形,譬如 A B dharma-。

c 字母 v 一般只见于梵语借词中,在真正的吐火罗语单词中极为罕见。

d 复合元音 e 和 o,在字母表中,其使用意义只与梵语相同。

2 印度字母,每一个辅音符号(akṣara,音节)都包含着一个元音 a。如果后面跟的是其他元音,则必须另加符号来表示。吐火罗语字母也是这样。但是,下面加一号的字母,譬如 k̠a̠ 等等,则所包含的不是 a,而是 ä,辅音符号用不着再用附加成份来表示。这样的辅音并没有什么特别的音值。k̠a̠,有时候作 kä(在极少的情况下,也作 k̠ä),也说明同样一个事实。Virāma(涅槃点)一般只加在新字母后,譬如 A ṣtām̠\ ,但也有 ṣtām\ 。

上面讲的是吐火罗语使用印度婆罗迷字母的情况。但是在新疆古代民族语言中使用这种字母的不限于吐火罗语一家。回鹘文除了使用别的字母外,也使用婆罗迷字母。我在下面介绍一下[4](见第 87 页)。

数字符号也附上了,这些符号,吐火罗语和回鹘文共同使用。

元　音

a　ā　(aya＝)ä　ï＝i　u　ū　(uyu＝)ü

e　(eya＝)ẹ　ai　o　(oya＝)ö　(oyo＝)ő

辅　音

喉　音	ka	kha	(ga)	(gha)	ṅa
颚　音	ca	cha	ja		ña
顶　音					ṇa
齿　音	ta	tha	da	dha	na
唇　音	pa	pha	ba	bha	ma
半元音	ya	ra	la	va	
咝音和送气音	śa	ṣa	sa	ha	
	-ḵ	-p̱	-m̱	-ṯ	
没有元音的尾音	-ḻ	-ś̱	-ṣ̱	-s̱	
新字母	qa	ga	ba	(dza / wa (?))	wa
	za (źa)				

数字符号

1　2　3　4　5　6　7　8

9　10　20　30　40　50　60　70

80　90　100　14

上面在介绍吐火罗语字母时,我没有介绍辅音字母后元音不是 a 的书写方法,我也在这里加以介绍;另外介绍连字(见第 89 页)。

对照吐火罗语和回鹘文两个字母表,一眼就能看出,两者基本上是一样的。最突出的不同之处在于,拉丁字母转写的 ä,在两种语言里来源不同。在吐火罗语中,ä 出现在新字母后面,或者是 a 上面加上¨符号。而在回鹘文中,ä 代表的是 ya,譬如 mya 读若 mä,等等。这是为了适应属于土耳其(突厥)语系的回鹘文的发音特点而采用的办法。

吐火罗语和回鹘文的字母就介绍到这里[5]。

粗刻和碑铭

在新疆的粗刻(Graffites)和碑铭中,有 B 方言。法国学者 Georges Pinault 在他的著作 Épigraphie Koutchéenne[6] 中,共列出下列一些项:

Soubachi	81
Qoumtoura(库木图拉)	40
Douldour – âqour	3
Qyzyl Qargha	15
Qyzyl Sairam	17
Yar	10
敦煌	27

内容旅行题记居大多数。往往是先写日期,接着是旅行者的名字、旅行的情况、其他活动(旅行目标之类)、结束语[7]。

元音化的例子

ṅā　nā　yā　lā　ṇā　gä　mä

lā̈　cā̈　kā̈　li　gi　lī　nī

nu　yu　lu　qu　tu　rū　lū

lü　yü　rü　lü　rü　prə　lə

le　le　lai　hai　to　lo　lō

kö　śau

常见连字举例

kṣi　krāṁ　ṅti　ṅri　jñā　ñcu

tkü　tti　tra　tru　trü　tgü

ntu　nda　nya　-nṭ　plu　ymā̈

rṣi　rlā　rdhā　rri　rlä　lṅu

lso　lqu　śrā　śru　ślä　hśa

-hk　lrə　qli　gsi　zwa

稀见连字

iki　iśi　umu　uya　ula　lṛ

护　照

除粗刻和碑铭外,B方言还有商队的护照[8]。A方言没有。

注　释

〔1〕Georges Pinault, Épigraphic Koutchéenne, I, Laissez-passer de caravanes, Ⅱ. Graffites et inscriptions.

〔2〕关于印度字母,参阅 Georg Bühler, Indische Palaeographie, Grundriss der Indoarischen Philologie und Altertumskunde, Strassburg 1896.

〔3〕见 W. Krause 和 W. Thomas, Tocharisches Elementarbuch, Band I, Grammatik, Heidelberg 1960.

〔4〕见 A. von Gabain, Alttürkische Grammatik, 1941, Otto Harrassowitz, Leipzig.

〔5〕有几本专门谈新疆婆罗迷字母的书附记于此,供参考:L. Sander: Paläographisches zu den Sanskrithandschriften der Berliner Turfansammlung, Wiesbaden 1968. 此外,请参阅 Sprachen des Buddhismus in Zentralasien, 1983, in Kommission bei Otto Harrassowitz, Wiesbaden. D. Hitch 的 Kharoṣṭhī Influences on the Saka Brāhmī Scripts, Middle Iranian Studies, Orientalia Lovanensia Analecta 16, 1984, pp. 187—202,也可以参考。

〔6〕Mission Paul Pelliot, Documents Archéologiques, VIII, Sites Divers de la Région de Koutcha, chapitre Ⅳ, Paris, 1987.

〔7〕上引书,页 127。

〔8〕上引书,页 65—121。

四 资料价值

一部人类学术史证明了一个历史事实:学术总是不断前进的。促进学术前进的动力是多种多样的,但有两点是非常突出的:一是新理论的出现,一是新资料的发现。我现在这一部书的目的主要是谈资料,吐火罗语的发现其意义也主要在资料方面,与理论无关,因此,理论一方面我就不谈了。我现在只谈资料。

在世界学术史上,新资料的发现产生巨大影响的例子是颇有一些的。阿拉伯人保存古希腊文献影响了欧洲文明的发展进程,是众所周知的历史事实。

专就中国而论,近代几个大学者都充分注意到新资料的发现对于学术研究的重要性。王国维说:

古来新学问起,大都由于新发见。有孔子壁中书出,而后有汉以来古文家之学。有赵宋古器出,而后有宋以来古器物、古文字之学。惟晋时汲冢竹简出土后,即继以永嘉之乱,故其结果不甚著。然同时杜元凯注《左传》,稍后郭璞注《山海经》,已用其说,而《纪年》所记禹、益、伊尹事,至今成为历史上之问题。然则中国纸上之学问赖于地下之学问者,固不自今日始矣。自汉以来,中国学问上之最大发现有三:一为孔子壁中书,二为汲冢书,三则今之殷虚甲骨文字、敦煌塞上及西域各处之汉晋木简、敦煌千佛洞之六朝及唐人写本书卷、内阁大库之元明以来书籍档册,此四者之一已足当孔壁、汲冢所出,而

各地零星发见之金石、书籍于学术有大关系者,尚不与焉。故今日之时代可谓之发见时代,自来未有能比者也。今将此二三十年发见之材料并学者研究之结果分五项说之[1]。

这五项是:(一)殷虚甲骨文字;(二)敦煌塞上及西域各地之简牍;(三)敦煌千佛洞之六朝唐人所书卷轴;(四)内阁大库之书籍档案;(五)中国境内之古外族遗文。

在这五项中,同本书关系最密切的是第五项,吐火罗语就属于这一项。其他四项我现在先不谈,只把王国维对于第五项的介绍抄在下面,以资参考:

中国境内,古今所居外族甚多。古代匈奴、鲜卑、突厥、回纥、契丹、西夏诸国均立国于中国北陲,其遗物颇有存者;然世罕知之。惟元时耶律铸见突厥阙特勤碑及辽太祖碑。当光绪己丑俄人拉特禄夫访古于蒙古,于元和林故城北,访得突厥阙特勤碑、苾伽可汗碑、回鹘九姓可汗三碑。突厥二碑皆有中国、突厥二种文字,回鹘碑并有粟特文字。及光绪之季,英、法、德、俄四国探险队入新疆,所得外族文字写本尤夥。其中除梵文、佉卢文、回鹘文外,更有三种不可识之文字。旋发见,其一种为粟特语,而他二种则西人假名之曰第一言语、第二言语。后亦渐知为吐火罗语及东伊兰语。此正与玄奘《西域记》所记三种语言相合。粟特语即玄奘之所谓窣利,吐火罗即玄奘之睹货逻。其东伊兰语则其所谓葱岭以东诸国语也。当时粟特、吐火罗人多出入于我新疆,故今日犹有其遗物。惜我国人尚未有研究此种古代语者,而欲研究之,势不可不求之英法德诸国。惟宣统庚戌俄人柯智禄夫大佐于甘州古塔得西夏文字书,而元时所刻河西文大藏经后亦出于京师。上虞罗福苌

乃始通西夏文之读。今苏俄使馆参赞伊凤阁博士 Ivanoff,更为西夏语音之研究,其结果尚未发表也。[2]

王国维的介绍距今已六十余年,其后的新发现当然不可能包括进去。但是,他于此道是内行,而且亲身参加了研究工作,所以他的介绍虽简略,但具体而有条理,至今仍有参考价值。

王国维以后,另一位注意这个问题的大学者是陈寅恪。他同王国维一脉相承,在理论上和实践上,弘扬了中国敦煌吐鲁番之学。他写道:

自昔大师巨子,其关系于民族盛衰学术兴废者,不仅在能承续先哲将坠之业,为其托命之人,而尤在能开拓学术之区宇,补前修所未逮。故其著作可以转移一时之风气,而示来者以轨则也。先生之学博矣、精矣,几若无涯岸之可望,辙迹之可寻。然详绎遗书,其学术内容及治学方法,殆可举三目以概括之者。一曰取地下之实物与纸上之遗文互相释证。凡属于考古学及上古史之作,如《殷卜辞中所见先公先王考》及《鬼方昆夷玁狁考》等是也。二曰取异族之故书与吾国之旧籍互相补正。凡属于辽金元史事及边疆地理之作,如《萌古》及《元朝秘史之主因亦儿坚考》等是也。三曰取外来之观念,与固有之材料互相参证。凡属于文艺批评及小说戏曲之作,如《红楼梦评论》及《宋元戏曲考》、《唐宋大曲考》等是也。此三类之著作,其学术性质固有异同,所用方法亦不尽符会,要皆足以转移一时之风气,而示来者以轨则。吾国他日文史考据之学,范围纵广,途径纵多,恐亦无以远出三类之外。此先生之书所以为吾国近代学术界最重要之产物也。[3]

在另外一篇文章里,陈寅恪写道:

> 一时代之学术,必有其新材料与新问题。取用此材料,以研求问题,则为此时代学术之新潮流。治学之士,得预于此潮流者,谓之预流(借用佛教初果之名)。其未得预者,谓之未入流。此古今学术史之通义,非彼闭门造车之徒,所能同喻者也。[4]

两位大师把中国学术史上新资料发现的重要性,说得十分透辟,而且意见完全一致。所有这些意见都是实事求是的,因而是颠扑不破的。尤其重要的是,两位大师不但说出了这样的认识,而且亲自参加实践,他们利用新资料写了不少的文章,发古人未发之覆,为我们树立了榜样,把这方面的研究工作向前推进了一大步。

中国历史上新资料发现的情况及其影响大体上就是这个样子。最近几十年来,地不爱宝,新资料的发现屡见不鲜。我现在按年代先后的顺序简略地介绍一下。

商殷时代

殷代甲骨文的发现继续进行。出土的地域扩大了。除小屯及后岗继续有所发现外,在四盘磨、大司空村、苗圃北地以及郑州二里岗等地都发现了殷代的甲骨文。内容当然也有所扩大,对商史的研究提供了宝贵的资料[5]。

秦汉时代

我只讲同我们关系比较密切的秦简、汉简、帛画、竹简、竹木简牍等。

七十年代,考古工作者发掘了云梦秦汉墓二十三座,发现了大批的各种各样的器物,漆器、木器、竹器、陶器、铜器等等都有。著名的云梦秦简发现于睡虎地十一号墓中。这批竹简总共一千一百多枚,经过整理编纂,分为《编年纪》、《语书》、《秦律十八种》、《效

律》、《秦律杂抄》、《法律答问》、《封诊式》、《为吏之道》、《日书》，共九种。光看题名就能知道，这是一批关于政治、法律、历史等的重要典籍，对于研究中国古代史具有极其重大的意义[6]。

1972—1976年，在甘肃北部额济纳河流域古代泛称“居延”或“弱水流沙”的地方发掘。此地在1930—1931年间曾进行发掘，获得汉代木简一万多枚。这次发掘又新获得二万多枚，绝大多数是木简。简册的内容非常广泛，涉及汉代社会的政治、军事、经济、文化、科技、法律、哲学、宗教、民族等各个领域。它保存了一批从西汉中期到东汉初年的官方文献[7]。

山东临沂银雀山、金雀山出土了大量的汉代简牍，共有四千九百多枚，内容包括《孙子兵法》、《孙膑兵法》、《六韬》、《尉缭子》、《管子》、《晏子》、《墨子》等书。光看书名，就能知道这些简牍的重要意义[8]。

1972年年初—1973年冬，在长沙马王堆发掘汉墓，结果震动了国内外的学术界。一号墓墓主尸体完整，为古墓所仅见。随葬器物很多，有漆器、纺织衣物、陶器、竹器、木器、木俑、乐器、兵器、农畜产品、食品、瓜果、中草药、竹简、印章等等，对了解当时人民生活情况，有极大帮助。

其中对中国学术史具有重大意义的是竹简和帛书、帛画。一号墓出竹简三百一十二枚。三号墓出“遣策”竹简四百零三枚，医书竹简二百枚(内木简十枚)，另有木牍七枚。医书简分为两卷，其中一卷的内容与《黄帝内经》相似。帛书是马王堆汉墓随葬器物中具有特殊价值的东西。帛书可分为两种：一种写在通高四十八厘米的宽幅帛上，折叠成长方形；一种通高二十四厘米，卷在长条形的木片上。这一些帛书一般没有篇题。经拼复编纂，大致可以确定为二十六件：(1)《周易》；(2)《丧服图》；(3)《春秋事语》；(4)《战国纵横家书》(以上属“六艺”)；(5)《老子》甲本附佚书三种；(6)《九

主图》;(7)《黄帝书》和《老子》乙本(以上属“诸子”);(8)《刑德》甲、乙种;(9)《刑德》丙种(以上属“兵书”);(10)《五星占》;(11)《天文气象杂占》;(12)《篆书阴阳五行》;(13)《木人占》;(14)《符箓》;(15)《神图》;(16)《筑城图》;(17)《园寝图》;(18)《相马经》(以上属“数术”);(19)《五十二病方》附佚书四种;(20)《胎产图》;(21)《养生图》;(22)《杂疗方》;(23)《导引图》附佚书二种(以上属“方术”);(24)《长沙国南部图》;(25)《驻军图》。光看这些书名,也能知道其重要意义[9]。

1973—1975年,在湖北江陵纪南城东南隅的凤凰山,先后发掘了八座西汉文景时期的墓葬。出土了大量随葬物,其中最引人注目的是竹、木简牍,全部隶体墨书。内容以“遣策”为大宗。与“遣策”相近的是“告地策”。此外还有文书、契约、账目。所有这些东西对研究当时的社会情况都有帮助[10]。

最近几十年来,在新疆沿着“丝绸之路”进行的考古发掘工作,一直没有断。大批的古代中外文物、古代语言残卷等等出土了。为中外文化交流史的研究工作开辟了一个新天地。东西各国学者从事这项研究工作的大有人在。虽然已经进行了八、九十年,但是看来仍在方兴未艾,前途未可限量。

上面的介绍并不求全,这只是非常简略的介绍。但是,仅从这个简略的介绍中已经可以看出,新资料的发现对于学术研究具有何等重要的价值。一些在中国流行了几千年的古籍,譬如《周易》、《老子》等等,人们对它的文句已经熟悉了,现在却忽然有了新本子,文句结构之间颇多不同之处。这当然会给学者们提出了不少的新问题,促使他们从新的角度上再进行深入的探讨,从而取得崭新的成果。这岂不能大大地推动学术前进吗?

新疆吐火罗语残卷的发现也属于新资料发现这个范畴。它的重要意义还不限于中国,而是世界性的。

以上讲的是中国方面的情况。西方学者和探险家也参加了中国新疆的考古发掘工作。他们对研究和考释工作,作出了重大的贡献。我现在介绍一位德国大梵语学家 Heinrich Lüders 对于新疆考古发掘工作的意见。1914 年 1 月他在德国普鲁士科学院做了一个关于新疆考古发现的报告:《论东土耳其斯坦的文献发现》[11]。他讲了新疆考古发掘的经过,讲了 Bower 残卷,讲了 Dutreuil de Rhins 残卷,后者就是著名的用佉卢字母写的犍陀罗语的《法句经》(Gāndhārī Dharmapada)。1897 年,世界东方学家大会在巴黎举行。他回忆当时的情景说,人们已经习惯于听到来自中国新疆的惊人的新发现的消息。但是,当法国梵语学家 Senart 在大会上报告关于新发现的犍陀罗语(这是后来的名称,当时还没有)《法句经》时,仍然引起大会雅利安组的极大的轰动。从这一件事也可以看出,新疆新发现的古代民族语言的资料,在西方学者心中占有何等重要的地位[12]。

关于吐火罗语,Lüders 在他的报告中是这样说的:在新疆发现的第一批古代语言残卷送至印度加尔各答。这是用印度婆罗迷字母写成的,基本上能读。英国学者 Hoernle 发现其中有印度名字和佛教术语,以及一些医药名称。德国学者 E. Leumann 又进一步断定,这里有两种语言,他名之为第一种语言和第二种语言。以后进展的情况,我在本书"一　绪论"中已经谈过,请参阅,这里不再重复。我在这里想强调的只是通过 Lüders 的报告透露出来的这位梵语学者自己以及欧洲其他国家的学者对新疆新发现的资料的重视与评价。

除了吐火罗语以外,Lüders 在他的报告中用了很长的篇幅谈到了其他几个在新疆新发现的语言,譬如于阗塞种语等,以及这些语言残卷所代表的宗教。他也讲到在这里发现的梵语古典文学名著,譬如马鸣菩萨的几部梵剧。这一些我在这里都不去详细叙述

了。

上面我讲了中国学术史上新资料发现的重要意义,讲了最近几十年来新资料的发现及其影响,讲了欧洲学者的意见。我的重点是放在新疆古代民族语言,特别是吐火罗语上,意在说明吐火罗语残卷的发现对中国和世界学术的影响和重大意义。在说明中,我讲的空洞的理论多,几乎没有举什么具体的例子。我现在做一点补充。

吐火罗语被发现以后,引起了中外学者的认真的思考:它提出了一些过去从没有人想到的问题,譬如印度欧罗巴人的原始的发源地问题等等。有人提出了亚洲发源说。虽然 Lüders 对此说提出了怀疑[14],但是他也未能提出确凿可靠的证据,加以反驳。看来这仍然是一个悬而未决的问题,有待于学者们进一步的探索。此外,吐火罗语残卷数量虽还不大,但是它的出现已经改变了,具体地讲是扩大了比较语言学的内容和学者们的视野。新疆古代民族史、佛教在中亚的传播史、佛教传入中国的经过,尤其是新疆古代戏剧对内地汉剧的影响等等问题,都要重新考虑。这都是今后的工作,这里先不谈了。

注 释

〔1〕《王国维遗书》五,上海古籍书店,1983年第一版,《静庵文集续编》,《最近二三十年中中国新发见之学问》。

〔2〕同上书,册。

〔3〕陈寅恪:《金明馆丛稿二编》,上海古籍出版社,1980年,页219。

〔4〕《陈垣敦煌劫馀录序》,同上书,页236。

〔5〕《新中国的考古发现和研究》,《考古学专刊》,甲种第十七号,1984年,文物出版社,页244—245。

〔6〕同上书,页389—393。

〔7〕同上书,页 406—409。

〔8〕同上书,页 419—421。

〔9〕同上书,页 427—429。

〔10〕同上书,页 434—436。

〔11〕Heinrich Lüders, Kleine Schriften, herausg. von Oskar von Hinüber, Franz Steiner Verlag GMBH, Wiesbaden, 1973, S. 1—21.

〔12〕同上书,页 5。

〔13〕同上书,页 7—9。

〔14〕同上书,页 8。

五 研究要点 确定要点的原则

任何一门学问研究要点的确定,总离不开它目前的研究水平。也就是目前的形势,研究要点——任务是要根据形势来安排的。

此外,确定研究要点,必须从每一个国家的具体情况出发。同样一个研究要点,中国同欧美国家,安排就不能完全相同。

专就中国而言,确定吐火罗语的研究要点,首先必须弄清全世界的研究形势:研究已经达到了什么水平? 已经解决了哪些主要问题? 还有哪些主要问题没有解决? 将来的发展趋势如何? 我们目前在方法论方面有什么优点与缺点? 有什么经验与教训? 这些都是全世界吐火罗语学者所必须共同关心的问题,我们当然予以充分的注意。但是,我认为,全世界在这方面又必须有所分工。我们中国的吐火罗语学者应该考虑我们的具体情况,我们的客观存在着的优势与劣势。根据这种考虑来确定我们的研究任务,表现形式就是确定若干研究要点。否则,如果脱离客观实际而泛泛地谈什么研究要点,其结果必然会南辕北辙,得不到预期的效果,事倍而功半。

那么,什么是我们的优势,什么又是我们的劣势呢? 先谈我们的劣势。利用吐火罗语来进行印欧语系比较语言学的研究,这是当今世界上比较流行的做法。然而,这却是我们的劣势。不是我们无能,而是历史环境造成的。欧洲许多国家从中学就开设古希腊语和拉丁语。到了大学再学一点梵语和巴利语。这几种语言是比较语言学必不可缺的基础。在这个基础上再学习一些其他印欧

语系古代或现代语言,然后开展比较研究,就会得心应手,驾轻就熟,左右逢源,无往而不利了。

但是,在中国,我们从来就没有学习古希腊语和拉丁语的传统。一直到今天,只有在个别的大学里才有这样的课程。即使有机会学了,也没有余力再学梵语和巴利语。而且我们的母语同印欧语系的语言迥乎不同。只有这样薄弱的基础而想搞比较语言学,岂非有点痴心妄想,其不能搞出成绩,不卜可知了。

这是我们的劣势,是明明白白的。在这方面,我们无力同欧美竞争,绝难搞出什么惊人的成绩。不承认这一点,是非常不明智的。

但是,就吐火罗语的研究而论,我们也是有我们的优势的。这优势也是明摆着的,不容丝毫置疑。我个人认为,我们的优势集中起来说就在我们的语言文字上,首先是汉文和藏文。藏文我在这里先不谈,我只谈汉文。众所周知,汉文有无比丰富的历史资料。中华民族在世界民族之林中是对历史有偏爱的民族,是任何民族都比不上的。我们有浩如烟海的历史典籍。其中不但记载着中华民族本身活动的情况,而且还兼及其他民族和国家,特别是古代东方以及南亚、东南亚和中亚的民族和国家。现在这些地区的一些国家,研究本民族本国的历史,离不开中国史料。吐火罗语的研究早就是一门世界性的学科。研究吐火罗人的历史背景,主要依靠的是汉文史籍。

其次,汉文中有汗牛充栋的佛典译文。这是在一千多年的漫长的历史时期中,通过几个朝代的接力赛似的努力的结晶。到了今天,佛典原文,不管是梵语、巴利语,还是印度古代的方言俗语以及中亚古代民族语言,绝大部分都已佚失。要想研究这些佛典,必须通过汉文。吐火罗语佛典也不例外。

但是,汉文并不是很容易掌握的语言。许多欧美的汉学家利

用汉籍,做了大量的工作,取得了辉煌的成绩。这一点无论如何也是必须承认的。但是,了解内情的人们都会知道,外国汉学家是怎样工作的,他们遇到了多少困难。我们中国学者在这方面有近水楼台先得月的先天的优越条件。尽管对中国学者来说,掌握古典汉语,特别是汉译佛典,也决非轻而易举的,掌握水平也是参差不齐的;但是,同外国学者比较起来,我们究竟有一日之长。因此,从国际分工这个角度来考虑,我们给自己定任务,应该多在这方面打主意。

就是根据上述这些想法,我在下面提出我们目前的研究要点。

确定残卷的内容,特别是一些单词的含义

吐火罗语是突然出现在人们的视野中的一种古代"死语言"。当然没有任何语法,也不会有任何词典。学者们最初只认识书写这种文字的字母。面对一些出土的残卷,对其内容往往茫然无所措手。这时候,我们只有乞灵于其他文字,特别是汉译佛典。至于残卷中的一些单词和语法结构,有时候更难以确定。我们也只能利用极少数的双语残卷和印欧语系其他语言,通过缜密的对比,摸索,推测,假定,推翻,再假定,终至于逐渐弄清楚其含义和相互关系。到了今天,对吐火罗语两个方言的基本语法结构,对一些残卷的内容,我们大体上有了基本的了解。我们也基本上认识了一批单词,但是数目不算太大。而且还有一些生词,学者们认为已经认识了其含义,实则未必,elā 就是一个很好的例子。因此,确定一些残卷的内容,扩大词汇的认识量,就成了当务之急。

但是,这两件工作都是极为困难的。一件不知其内容的残卷,一些不知其含义的生词,怎样才能知道呢?我认为,最可靠的办法就是通过其他语言中的平行对应异本(Parallelversion)。这种平行

对应异本在佛典中大量存在。这种现象在其他学科中同样可以找到,比如比较文学、民间文学等等。原因是,一个原始的本子(Urtext)在流传过程中,随时随地随人而有各种的变化。这几乎成为一个规律,是不以人们意志为转移的。在各种异本中,故事细节可能有变化,但根本骨干故事则往往保留下来。我们正好利用这样的我们已经认识了的语言中的异本,来同我们还不能完全认识的语言中的异本对勘,从而既能确定其基本内容,又能确定某一些我们还不知其含义的生词的确切含义。这种异本几乎在所有语言中都能够找到。但是,专就数量之多和历史之悠久而言,汉译佛典不能不说是群龙之首。

上面说的这些话过于空泛,让我举一些具体的例子。

I 确定内容的例子一:吐火罗语 A《国王五人经》

我先举确定内容的例子,确定词义也在内。

Tocharische Sprachreste 中第一至二十五号是所有吐火罗语残卷中保留最完好的,残缺极少。Sieg 教授和其他吐火罗语学者经常称之为"最精美的样品"(Prachtstück)。但是,不管怎样"精美",专靠自身,仍然不能确定自身的内容。我在 1943 年——当时我还在德国,从 Sieg 师读这个精美的样品,曾下过一番工夫,在许多语言的佛典中,特别是在汉译佛典中,找到了大量的异本,或是整个故事的异本,或是其中个别小故事的异本。这样一来,这部作品的真相才大白于天下。为了给读者一个明确具体的印象,我在下面费一些篇幅,翻译、抄录几种有关的佛典。

我先翻译几段吐火罗语原文[1]:

精进者的令名流布世界大方,
有了精进能从每个人得到尊敬、重视、礼拜、阿谀赞扬,

能立即打败敌人,得到荣华富贵。
精进者有很多财富,有很多依附者在身旁,
敌人向精进者低头,荣誉归于精进者,
精进者是生物的保卫者,精进者没有恐惧惊惶。[2]

因此,精进是好的,我认为是超越一切的。古时候,国王悉达多的儿子一切义成菩萨,由于自己的精进,走下大海,来到宝岛上。他用珍珠(装满了船),把商队遣回阎浮提以后,自己(只身)在达到脖颈的深水中走了七天,用胳臂(游了)七天,在淤泥中跋涉了七天。在他在长满千叶莲花的水中从一棵莲花爬到另一棵莲花走了七天之后,他在布满蛇的土地上走了五里路。然后他来到了罗刹岛上,又来到了夜叉岛上,又来到了 Baladvīpa。然后他越过了满是毒蛇的七重壕沟。在他越过了四重(玻璃)网和守卫 Sāgara 龙王的宫殿的可怕的大蛇之后,他最终从 Sāgara 龙王那里得到了如意宝,从而使整个阎浮提摆脱了贫困。有诗为证:Ṣāmnernaṃ[3]:

精进者越过难以逾越的大海,
善人们用精进把三分世界越过。
坚强者最终成了佛作了祖,
精进一点也不能轻视忽略。

在全世界上,没有任何别的东西像怠惰那样有害。因为,从前,人们的食品是不用种植而自然生长的没有秕糠的大米,在如意树上有缝好了的衣服和首饰,人们可以穿戴。(但是),由于一个怠惰的人积攒稻米,如意宝树不见了,出现了棉花树(劫贝)。自然生长的没有秕糠的稻米也不见了,出现了努力

耕种的而且带有秕糠的稻米。精进不懈是怠惰的反面,因此,我认为,精进高于一切。

下面一段是讲工巧者的,我略去不译。紧接着讲智慧者。这里面有几个小故事。第一个是 Krośavatī 的故事,我也不译。我翻译后面的机关木人的故事:

如果一个人长得端正美好,看上去怡情悦目,而独独没有智慧,他不过是完全像一个雕成的或者画成的木人那样美好端正而已。他能唤起爱欲,而不会带来任何好处。正如有一次一个外地的画师到一个工巧师家里来那样。工巧师招待这位画师在任何方面都礼敬有加,夜里在他的房子里特为客人铺设一床,(给)他香油……在床头上为他安置一个机关少女。她,仿佛是带着(工巧师)的敬意,兼有美艳与恭顺二者,服侍画师。怎么样呢?有诗为证:Ṣāmnernaṃ:

羞答答低视地上看上去可爱,
胆怯怯她不说话也不笑,
但却含情脉脉举起胳臂服侍他,
画师全身的燥热都被驱掉。

而画师却愚蠢之极,把这个机关木女当成一个真女子,心里想:哎呀,这个漂亮劲!哎呀,这种女子的忸怩羞答答的劲!Soktaṃ:

这尊贵女子不像钟情不管我的举动,
她伸出胳臂服侍我仿佛把我拉入怀中,

乳房上的饰品动也不动只是鼓起来,
她虽然忸忸怩怩却拨动我心中爱情。

她可是谁呀?她是工巧师的妹妹、女儿、老婆还是婢女?也或许她同我一样,是偶尔来作客的?但是,一个客人不会用来侍候另一个客人的。可是工巧师对我非常信任……他才把这样一个漂亮的少女单独留给我。画师(心里想):"我可千万不要痴心妄想(伤害)于她!"他打呵欠,样子好像是要伸出手去。他立刻又(在心里想),同时注视着那女子。Aptsaradarśnaṃ:

且慢!爱神降临,用她的面庞迷惑我。
她能不能够在我家里对我表示敬意。
我用不着这样对她表露我的倾心,
不干扰我的清梦而这少女又服侍我呢?

他又想道:看到巨大的危险,聪明人在这里不允许对十类女子表露爱情。人们说:"爱惜自己性命的人不要走向国王的老婆、父亲的老婆、军队统帅(?)的老婆、亲属的老婆、老师的老婆、一个过分甜言蜜语的女人、一心想捞钱的女人、一个同很多男人乱搞的女人,主要是一个漂亮的女人。因此,这个女子要算是我的亲属,不要让她那漂亮的外表同爱情混在一起。可是他又想到:"在这样的地方,在这样的时候,碰到这样一个漂亮女子,怎么能缩手不前呢?为什么我不能出于爱情同她说上几句话呢?是否我先抓一抓她的手?"

这个画师满怀柔情蜜意刚一想抓机关木女的手,她那些布片、绳子、木榫一下子散落开来,她根本不是(少女)。这个

画师看到以后,仿佛是惊惶失措一般,从床上站了起来,仔细观察了一番之后,(说道):"哎呀!我上了工巧师的当了,啊,情欲的力量!啊,愚蠢的力量!一个人对一些破布片竟然如此挚爱!可是,聪明人说得真对呀,他们说:'没有自我,自我是人们捏造出来的。'实际上没有自我。Ylaṃ:

正如这用布片、绳索、木榫凑起来的东西让我迷惘,
人们把用骨头、肉、筋凑成的东西当作是我也一样。
当我检查每一个肢体时,根本没有叫自我的东西。
正如我爱上了破布片,人们爱躯体,呸,盲目的痴情妄想!

可是,这一件东西是工巧师有意向我夸耀他的本领。我为什么不向他也露一手呢?"于是画师飞快地抽出笔(?)和墨(?),就在当天夜里把自己的形象画在墙上,像吊死的样子,脖子上缠着绳子,对着门吊在那里。怎么样呢?(有诗为证)。Ṣaḍap devadattenaṃ:

头有点歪……眼睛僵滞,舌头(?)从口腔里耷拉出来。
双手双脚垂下,肚子袒露着,脖子上有绳索,自缢对门挂悬,
身上的金色皮肤发了灰……
把自己画得栩栩如生,收起了画笔,躲藏在门扇后边。

一大早工巧师来到画师这里,看到那个机关女子散落了,也看到画师自缢,对着门悬挂在那里。他惊慌失措,垂头丧气,说道:"哎呀,多么可惜!哎呀,多么可惜!"邻居们立刻聚拢过来,还有许多别的人,说道:"他是谁呀?"工巧师垂头丧气地说

道:"你们请看这个灾难,先生们!Śuriṣinaṃ:

画师群中的画师魁首,我的朋友,
来此作客,我的机关木女服侍他。
他爱这女子,摸她,机关散落,害羞,

这画师自缢身死,好人请看!对门悬挂"。看到这幅画的人们也信以为真,说道:"哎呀!真正可惜呀!"

工巧师于是走到国王那里,禀报了这件事:"陛下!外地的一个画师来到了我的家里。他现在羞愧自杀了。谨报告陛下知悉。"国王相信了他的话,派大臣来察看。于是大臣和本地的人们,看到那幅画的都认为真是画师本身。他们大家齐声哭了起来。工巧师于是对众人说道:"你们哭也是白搭了,给我拿一把斧子来!把绳索砍断了,把他拖出去。"于是工巧师打算下手用斧子砍绳索,画师站了出来,对工巧师说道:Kuswaṃ:

不要下手,不要下手!不要难过,工巧师!
不要砍坏墙,不要无缘无故砍坏我的画!
你仔细瞅一瞅,傻瓜!首先要看准真情:
画是别一幅,画师是别一人,你不知道吗?

所有看到这件事的人都吃惊,大笑。

就这样,连木头玩意儿和画的形象都能逗起人们的爱情,但是缺少智慧它决不能给自己给别人证明出有优越性。

吐火罗语原文就翻译这样多。这个故事共有五个主人公:智

慧者、工巧者、端正者、精进者、福德者。我只翻译了智慧和精进的故事。在汉译佛典中,整个大故事还有一些平行异本。它们能够帮助我们了解整个故事的内容和框架,也帮助我们了解其中小故事的内容。这些小故事也在汉译佛典中有一些平行异本。

大故事的平行异本

我现在抄一个整个大故事的平行异本:西晋竺法护译《生经》,卷三。《佛说国王五人经》第二十四:

> 闻如是:一时佛游舍卫祇树给孤独园,与大比丘众千二百五十人俱。尔时,诸尊比丘各发心言:贤者舍利弗,贤者阿那律、贤者阿难、输轮,及诸弟子五百之众,本俱一时弃家为道,无所贪慕,不志世荣,悉为沙门。时舍利弗嗟叹智慧最为第一。断众狐疑,和解斗诤,分别道义,无所不通,如冥中有炬火,多所炤曜。时阿那律嗟叹巧便,为众人匠,多所成就,现若干术,令人喜悦,工巧第一。于时阿难叹嗟端正,色像第一,颜貌殊妙,见莫不欣,众人爱重,一切尊敬,叹为佛有三十二相。于时输轮既勤修习,未曾有懈,嗟叹精进,世间无伦,又能入海,多所成办。如来世尊,现生释种,弃国捐王,得成佛道,端正无比,色像第一,如星中月,光明超日,体长丈六,三十二相,八十种好,其声八部,出万亿音。所讲说法,天龙鬼神人物之类,各得开解,皆得其所。佛诸兄弟,伯叔之子,虽各自誉,皆归命佛,以为弟子。佛之功德不可称限。从无数百千亿劫积累功德,自致得佛,为一切人示其道路。俱往诣佛,问其本末:"谁为第一?我等聚会,各各自叹己之所长。"佛告比丘:"此诸人等,不但今世各自称誉,常叹己身第一无双。前世亦然。生生所归,皆伏吾所。吾尊无极。所以者何?乃往过去无数久

远世时,有一国王,名曰大船。国土广大,群僚大臣普亦具足。其土丰熟,人民炽盛。王有五子:第一智慧,第二工巧,第三端正,第四精进,第五福德。各自嗟叹己之所长。其智慧者嗟叹智慧天下第一,以偈颂曰:

智慧最第一　能决众狐疑
分别难解义　和解久怨结
能以权方便　令人得其所
众庶睹欢喜　悉共等称誉

第二者嗟叹工巧,以偈颂曰:

工巧有技术　多所能成就
机关作木人　正能似人形
举动而屈伸　观者莫不欣
皆共归遗之　所技可依因

第三人嗟叹端正,以偈颂曰:

端正最第一　色像难比伦
众人观颜貌　远近莫不闻
皆来尊敬之　慎事普殷勤
家人奉若天　如日出浮云

第四人嗟叹精进,以偈颂曰:

精进为第一　精进入大海
能越诸患难　多致珍宝财
勇猛多所能　由是无所碍
家业皆成办　亲里敬欣戴

第五人嗟叹福德,以偈颂曰:

福德为第一　所在得自然
富乐无有极　生生为福田
福为天帝释　梵天转轮王

亦得成佛道　　具足道法王

各各自说己之所长,各谓第一,无能决者。各自立意,不相为伏。转相谓言:"吾等各当自试功德,现丈夫之相,远游诸国,诣他土地,尔乃别知殊异之德,谁为第一。"时智慧者入他国土,推问其国人民善恶,谷米贵贱,豪富下劣。闻其国中有两长者,豪富难及。旧共亲亲,中共相失。众人构狡,斗使成怨。积有年岁,无能和解者。其智慧者设权方便,赍好馈遗百种饮食,诣长者门,求索奉现,长者即见。进其所赍馈遗之具,以其长者名,辞谢问讯:"前者相失,以意不及。众人构狡,遂成怨结。积年违旷,不得言会。思一侍面叙其辛苦,故遣饮食馈遗之物,唯见纳受,无见讥责。亦无父怨母仇,故遣吾来,以相喻意。"其长者闻,欣然大悦:"吾欲和解,其日久矣。但无亲亲,以相喻意。乃复辱信,枉屈相喻。诚非所望。同念厚意,便顺来旨,不敢违命。"其智慧者解长者意,霍然无疑,辞出而退,诣第二长者,亦复如是解喻其意,如前所言。便共克期,共会其(某)处,聚合众人,和解仇怨。应时宴饮,作诸伎乐,共相娱乐,各各相问本末和解意,乃知此人以善权和解两怨,令亲如故。各自念言:"吾久相失,一国中人不能和解,乃使此人远来相闻和解,其恩难量,非辞所尽。"各出百千两金而奉遗之。即持此宝与诸兄弟,以偈颂曰:

言辞所具足　　辩能造经典
正士能博闻　　安隐至究竟
观我以智慧　　致此若干宝
衣食自具足　　并及布施人

时第二工巧者转行至它国。应时国王喜诸技术。即以材木作机关木人,形貌端正,生人无异,衣服颜色,黠慧无比,能工歌舞,举动如人。辞言:"我子生若干年。"国中恭敬,多所馈

遗。国王闻之,命使作技。王及夫人升阁而观。作伎歌舞若干方便,跪拜进止,胜于生人。王及夫人欢喜无量。便角瞻(眨)眼,色视夫人。王遥见之,心怀忿怒,促勅侍者,斩其头来。“何以瞻眼视吾夫人?”谓有恶意,色视不疑。其父啼泣,泪出数行,长跪请命:“吾有一子甚重爱之,坐起进退,以解忧思。愚意不及,有是失耳。假使杀者,我当共死。唯以加哀,原其罪舋。”时王恚甚,不肯听之。复白王言:“若不活者,愿自手杀,勿使馀人。”王便可之。则拔一肩榍。机关解落,碎散在地。王乃惊愕:“吾身云何嗔于材木!此人工巧,天下无双。作此机关三百六十节,胜于生人。”即以赏赐亿万两金。即持金出,与诸兄弟,令饮食之。以偈颂曰:

观此工巧者　　多所而成就
机关为木人　　过踰于生者
歌舞现伎乐　　令尊者欢喜
得赏若干宝　　谁为最第一

第三端正者转诣他国。人民闻有端正者从远方来,色像第一,世间希有。人民皆往奉迎,饮食百味,金银珍宝,用上遗之。其人作伎,众庶益悦。瞻戴光颜如星中月。骄贵之女多有财宝,众藏盈满,献致珍异无数亿宝。得此宝已,与诸兄弟,以偈颂曰:

善哉色如花　　端正颜貌足
女人所尊敬　　又得常安隐
众人所观察　　犹如星中月
今致若干宝　　自食并施人

第四精进者转诣他国,到一江边,见一栴檀树随流来下。脱衣入水,泅截接取。国王家急求栴檀,即载送上。金得百万。所得之宝不可称计,与诸兄弟,以偈颂曰:

精进最第一　　勇猛能入海
致于众珍宝　　以给家亲属
赖我浮江水　　接得妙栴檀
致金若干数　　自食及施人

第五福德者转诣大国。时天暑热,卧于树下,日时昳中,馀树荫移。此人所卧树荫不动。威神巍巍,端正姝好,犹如日月。彼国王薨,无有太子可嗣立者。众人议言,当求贤士以为国主。募人四出,选择国内可应立者。使者按行,见一树下有此一人,于世希有,卧于树下,树荫不移。心自念言:"此非凡人,应为国主。"寻往遍启国之大臣,具说本末。于时群臣即严威仪,导从骑乘,印绶冠帻,车驾衣服,则往奉迎。洗沐涂香,衣冠被服佩带毕讫,皆拜谒称臣。升车入宫,南面立诏。国即太平,风雨时节。即时勅外诏有四人:一者智慧,二者工巧,三者端正,四者精进,召至中阁,一时俱集,令住侍卫。时福德王以偈颂曰:

有福功德者　　得为天帝释
帝王转轮王　　亦得为梵王
智慧及工巧　　端正并精进
皆诣福德门　　侍立为臣仆

时福德王遂以高位署诸兄弟,各令得所。[4]

上面是《国王五人经》。这个汉译本,还有几个平行异本告诉我们,吐火罗语本的整个故事是《国王五人经》或类似的名称。这一点,没有汉译本,我们是不会知道的。但是,仔细一对比,吐汉两本内容又不完全一样。比如,在吐火罗语本子,机关木女是归在智慧者项下,汉文本则归工巧者,而且一是女,一是男,不完全相同。在吐火罗语本中,精进者入海采宝,而在汉文本中,他只从水中捞

起了一段栴檀木,只在颂中还保留"入海"的字样。这些变化,在民间故事流传中是常见现象,毫无可怪之处。

小故事的平行异本

我现在再从汉译佛典中抄三个与吐火罗语本中对应的平行异本,都是整体故事中的小故事:一个是菩萨入海求如意宝珠,一个是人类原始期的饮食情况,一个是机关木人。

1. 入海求如意宝

第一个见于鸠摩罗什译《大智度论》,卷十二,谈到布施时,讲了这个故事。内容是大国王子能施好布施。但是人间财富有限,他听说龙王头上有如意宝珠,"随心所索,无不必得"。于是决定入海采宝:

> 行事都集,断第七绳,船去如驼,到众宝渚。众贾竞取七宝,各各已足,语菩萨言:"何以不取?"菩萨报言:"我所求者如意宝珠。此有尽物,我不须也。汝等各当知足知量,无令船重不自免也。"是时众贾白菩萨言:"大德!为我咒愿,令得安隐。"于是辞去。陀舍是时语菩萨言:"别留艇舟,当随是别道而去。待风七日,抟海南岸至一险处。当有绝崖枣林,枝皆覆水。大风吹船,船当摧覆。汝当仰攀枣枝,可以自济。我身无目,于此当死。过此隘岸,当有金沙洲。可以我身置此沙中。金沙清净,是我愿也。"即如其言,风至而去。既到绝崖,如陀舍语。菩萨仰攀枣枝,得以自免。置陀舍尸,安厝金地。于是独去,如其先教。深水中浮七日。至齐咽水中行七日,齐腰水中行七日,齐膝水中行七日,泥中行七日。见好莲华鲜洁柔软。自思惟言:"此华软脆,当入虚空三昧,自轻其身。"行莲华上七日。见诸毒蛇,念言:"含毒之虫甚可畏也。"即入慈心三

> 珠，行毒蛇头上七日。蛇皆擎头授与菩萨，令蹈上而过。过此难已，见有七重宝城，有七重堑，堑中皆满毒蛇。有三大龙守门。龙见菩萨形容端正，相好严仪，能度众难，得来至此，念言："此非凡夫，必是菩萨大功德人。"即听令前，迳得入宫。龙王夫妇丧儿未久，犹故哀泣。见菩萨来，龙王妇有神通，知是其子，两乳汁流出，命之令坐，而问之言："汝是我子，舍我命终，生在何处？"菩萨亦自识宿命，知是父母，而答母言："我生阎浮提上，为大国王太子，怜愍贫人饥寒勤苦不得自在故，来至此，欲求如意宝珠。"母言："汝父头上有此宝珠，以为首饰，难可得也。必当将汝入珠（诸）宝藏，随汝所欲，必欲与汝，汝当报言：'其馀杂宝我不须也。唯欲大王头上宝珠。若见怜愍，愿以与我。'如此可得。"即往见父，父大悲喜，欢庆无量。愍念其子远涉艰难，乃来至此。指示妙宝："随意与汝，须者取之。"菩萨言："我从远来，愿见大王，求王头上如意宝珠。若见怜愍，当以与我。若不见与，不须馀物。"龙王报言："我唯有此一珠，常为首饰，阎浮提人薄福下贱，不应见也。"菩萨白言："我以此故，远涉艰难，冒死远来。为阎浮提人薄福贫贱，欲以如意宝珠济其所愿，然后以佛道因缘而教化之。"龙王与珠而要之言："今以此珠与汝。汝既去世，当以还我。"答曰："敬如王言。"菩萨得珠，飞腾虚空，如屈伸臂，顷到阎浮提。[5]

下面故事还没有完。因为同我要研究的问题无关，不再抄录了。

《大智度论》的这个故事，同我上面翻译的吐火罗语本的那个精进者的故事几乎完全一样，除了姓名略有改变之外，只有繁简之别。但是这个汉译本却能帮助我们解决一些吐火罗语中的疑难问题。比如 TS No. 1a5 sāmudraṃ kārp̱\ ñemi ṣiṃ praṅkā，原来不知何意。Gr. §84 把 praṅk 解释为 Mine（矿）。根据上面抄录的

《大智度论》,确切含义是“船去如驼,到众宝渚”,乘船下海,来到宝岛上。TS No. 1a6 sārthä jambudvipacä pe yāmuraṣ,原稿残缺,原来也不知何意。根据《大智度论》:“是时众贾白菩萨言:‘大德!为我咒愿,令得安隐。’于是辞去。”是菩萨把众商人遣返阎浮提。TS No. 1b3 śtwar wäknā ārṣlās lo rarkuñcäṣ iṣanaṣ kcäk,原来不知所云。Gr. § 83 把 ārṣal 解释为“毒虫”。《大智度论》:“有七重堑,堑中皆满毒蛇”,吐火罗语的意思是:“他越过了四重充满了毒蛇的濠沟。”iṣanaṣ 原来根本不知道是甚么意思。TS No. 1 b 3 śtwar wäknā spe – ,下面残缺,b 4 ṣaklumtsäsyo sopis,因为残缺过甚,原来不知所云。根据《大智度论》和《大方便佛报恩经》[6]:“过是华已,应有一七宝城,纯以黄金而为却敌,白银以为楼橹,以赤珊瑚为其障板,砗渠、玛瑙杂厕间错,真珠罗网而覆其上。”Sieg 在译为德文时,修正了原来的读法,译为“玻璃网”。

2. 人类原始期的饮食

第二个小故事见于佛陀耶舍共竺佛念译《长阿含经》,卷六《小缘经》。讲的是原始人类食品发展改换的历史。人类最初“自然化生,以念为食。光明自照,神足飞空”。其后此地甘泉涌出,状如酥蜜。人们就吃这东西。“食之不已,其身转粗”。后来甘泉自然枯涸,又生出了自然地肥,“色味具足,香洁可食”:

> 是时众生复取食之,久住世间。其食多者颜色粗丑。其食少者色犹悦泽。其端正者生憍慢心,轻丑陋者。其丑陋者生嫉恶心,憎端正者。众生于是各共诤讼。是时地肥遂不复生。其后此地复生粗厚地肥,亦香美可食,不如前者。是时众生复取食之,久住世间。其食多者色转粗丑。其食少者色犹悦泽。端正、丑陋迭相是非,遂生诤讼。地肥于是遂不复生。

> 其后此地生自然粳米,无有糠糩,色味具足,香洁可食。是时众生复取食之,久住于世。便有男女互共相视,渐有情欲,转相亲近。[7]

故事远没有完,总之是人类越变越坏,食品越变越粗。人类原来没有男女,有了男女以后,就有了性行为。自然粳米不再生了。“粳米荒秽,转生糠糩”。人们又分割田地,别立幖帜,发生了偷禾稼的行为,等而下之,越来越坏。因为同我要研究的问题不相干,不再抄录了。

汉译本在这里帮助我们解决了一个吐火罗语中的疑难问题。TS No. 2a3: kyalte neṣ wrasaśśi sne wāwleṣu sne p̱ṣ̱a̱ ḻ\ klu śwātsi ṣeṣ̱\。Gr. § 9 收了 psäl 这个字,没有解释。wāwleṣu 来自字根 wles“制造”,wāwleṣu 是过去分词。这一句话含义说不清楚。现在找到了汉译本《长阿含经》[8]。我们才知道,这句话就是汉译本中的“自然粳米,无有糠糩”,sne wāwleṣu,直译是“没有经过制造的”,也就是“自然”。klu 是“粳米”。sne psäl 是“无有(sne)糠糩”。

3. 机关木人

第三个小故事,机关木人的故事[9],见于唐义净译《根本说一切有部毗奈耶药事》,卷十六,我现在把它抄在下面:

> 乃往古昔,于中天国有一画师。其人因事往诣馀国。至已,还向画师家停[10]。然而主人作一转关木女,彩色庄严,令其供给看待,对前而住。客便唤曰:“来于此眠卧!”其木女默然而立。斯人念曰:“主人发遣此女,看侍于我。”即以手挽,其索即断,身手俱散。极生羞耻。便作是念:“今者被其私里辱我,我应对众而为耻辱。”斯人即于当门墙上画自己身,犹如自

绞,入门扇后,隐身而住。主人怪晚日高不起。即往看之,开门乃见自绞而死。便作是念:"彼人何故自勒咽喉?"复见木人聚在地上。"缘我胜彼,由斯致死。"其国立法:有人死者,先奏王知,然后殡葬。主人急告王曰:"中天竺国有一画师,来居我家。我作转关木女供给。彼为是人,手挽索断。斯人羞耻,自悬而死。愿王检看!我愿殡葬。"王即敕使往看。使者告曰:"汝且斫索令断,然后检看:为是自悬而死?为是主人勒杀?"是时主人即以斧斫,唯加斫壁。客便告曰:"为死活耶?"既对王臣,深怀愧耻。[11]

这一个故事同吐火罗语中的那个故事,几乎完全一样,只不过稍稍简略而已。

这个平行异本帮助我们解开了一个在吐火罗文学者中长期存在的谜。TS No. 8 b 1: ka̱ḵ\elā,elā 这个字在 Gr. § 389 中没有解释。三位作者想把它同 el(赠品)联系起来,说他可能是 el 的 - ā 格。1943 年,我的德文译文刊布以后[12],1944 年,Sieg 翻译这一段吐火罗语时[13],把这两个字译为"ging hinter den Türflügel"(走到门扇后面去)。他在注中说明是根据我的译文,并且指出,把 elā 同 el 联系起来,是不可能的。我的德文译文是 Dann trat er hinter den Türflügel, verbarg sich und wartete,关键是 verbarg sich(隐身)这两个字。Sieg 显然没有注意到。到了 1964 年,Werner Thomas 在他著的 Tocharisches Elementarbuch 中把 elā 解释为 hinaus(出去)。显然也没有注意我的德译文。1982 年,我发表了一篇文章:《吐火罗文 A 中的三十二相》[14]。我在这里面谈到,三十二相中有一相,《大般若波罗蜜多经》是"诸佛阴相,势峰藏密,其犹龙马,亦如象王"。《长阿含经》是"阴马藏"。《大方便佛报恩经》是"阴藏相如象马王"。梵文是 kośopagata-vasti-guhyaḥ[《翻译名义大集》

258(23)]。巴利文是 kosohita-vattha-guyho hoti(Dighanikāya 10)。吐火罗文是////nä[kai](?) oṅkalyme oki elā kalko gośagat\(《新博本》一 8½7)。这里出现了 elā 这个字。因为有汉文、梵文、巴利文多种本子相对应,这个字的含义清清楚楚。它等于汉文的“藏”,梵文的 guhya,巴利文的 guyha。这同我上面抄的《根本说一切有部毗奈耶药事》的“隐身而住”的“隐”字完全相当,没有丝毫可以怀疑的余地。这样一来,一个拖了几十年的谜终于圆满地解破了[15]。

我在上面翻译了吐火罗语《国王五人经》中的一小部分,从汉译佛典中抄录了一个对应整个故事的大故事,三个对应其中三个小故事的故事。这只是一个例子,用来说明,汉译佛典既能帮助我们确定吐火罗语残卷的宏观内容,又能帮助我们确定或认识一些吐火罗语单词的含义。其用处是显而易见的。我们甚至可以说,倘没有汉译佛典,则上面提到的那一些谜至今仍然笼罩在一团迷雾中。类似的例子还可以举出一些来,我在这里举一反三,不再抄录别的例子了。

Ⅱ　例子二:《法句经》

我想再从汉译佛典中举一个性质不同的例子,说明汉译佛典能帮助我们对已经详知其内容的吐火罗语佛典进行研究工作。我想举《法句经》这个例子。

我在上面“二　资料概叙”中,多次提到吐火罗语 AB 两个方言中都有《法句经》——或者其他名称而内容实际相同。这一部经是佛教早期极其重要的经典,巴利文、梵文、犍陀罗文中都有。研究这一部经对于探讨佛教根本教义及佛教史都有重要意义。但因流传异本过多,研究工作也有困难。吐火罗语本子的发现,即使残缺不全,也有其重要性。上面列举的那些不同语言的异本,能帮助

我们探索吐火罗语本,吐火罗语本也能帮助了解《法句经》演变过程。汉译本在这里对二者都有帮助。

在汉译佛典中,《法句经》共有四个异本,列举如下:

吴维祇难等译《法句经》,《大正新修大藏经》210,卷四。

晋法炬共法立译《法句譬喻经》,同上。

姚秦竺佛念译《出曜经》,同上。

宋天息灾译《法集要颂经》,同上。

此外,在许多汉译佛典中,还零零碎碎地有《法句经》中的颂,都可以拿来对比研究。总之,在《法句经》研究中,汉译佛典会起很大的作用。

Ⅲ 例子三:吐火罗语 A《弥勒会见记剧本》

我在上面介绍资料时曾说到,在 A 方言中《弥勒会见记剧本》占很大的比重。因此,研究阐释这一个吐火罗语剧本就不言自喻地有其异常的重要性。但是,要做到这一步,又要乞灵于汉译佛典和其他语言的佛典。我在这里想介绍以下几个问题:

汉译佛典中吐火罗语《弥勒会见记剧本》的平行对应异本

弥勒信仰在古代印度、中亚和中国新疆,以及中国内地,都极为流行,所以有关弥勒的经典就非常多。有的是弥勒的传记,有的用文学作品形式叙述弥勒的生平,着重点都强调他是未来佛。《弥勒会见记剧本》是属于后一个范畴的。这一部作品的平行异本很多,巴利文、梵文、于阗文、粟特文、回鹘文等等中都有。汉译佛典中也有不少。从表面上看起来,内容基本是一致的。因此,在过去,中西各国的学者都笼统地混为一谈。这是不对的。

1.《授记经》与《会见记》的区别

仔细分析起来,关于弥勒的著作可以分为两大类:一类可以名之为《弥勒授记经》(Maitreyavyākaraṇa),一类是《弥勒会见记》(Maitreyasamiti)。二者的内容绝大部分都是相同的。但是,后者在讲述弥勒的生平之前,加上了一顶帽子:讲波婆离婆罗门的故事。又在中间加上了几幕,叙述地狱中的情况。这几幕地狱品有的异本中没有。

2. 汉译佛典中的平行异本

我在下面谈一谈汉译佛典中的平行异本,其他语言暂时不谈。

我先介绍异本的名字。汤用彤先生曾介绍过隋以前的主要本子:

《大乘方等要慧经》　后汉安世高译　现存

《弥勒菩萨所问本愿经》　西晋竺法护译　现存

《弥勒成佛经》　法护译

《佛说弥勒下生经》　法护译　现存

《弥勒当来生经》　两晋失译

《弥勒作佛时事经》　东晋失译

《弥勒来时经》　东晋失译

《弥勒所问本愿经》　东晋祇多蜜译

《弥勒大成佛经》　后秦鸠摩罗什译　现存

《弥勒下生成佛经》　罗什译　现存

《观弥勒上生兜率天经》　凉沮渠京声译　现存

《弥勒成佛经》　后秦道标译

《弥勒下生经》　陈真谛译

《弥勒菩萨所问经》　后魏菩提留支译

《弥勒菩萨所问经论》　留支译　现存　弥勒所问经释论[16]

以上这些佛经有存有佚。按照我在上面提到的分类来说,这些经都属于《弥勒授记经》这一类。

我现在做一点补充。补充的范围是:1. 隋以后的佛典;2. 经名虽有“弥勒”字样,但既不属于《授记经》体系,也不属于《会见记》体系;3. 属于《会见记》的佛典:

1 唐义净译《弥勒下生成佛经》[17];

2 唐菩提流志译《弥勒菩萨问八法会》[18],同上译人《弥勒菩萨所问会》[19];以上二书见唐菩提流志译并合《大宝经》,前者为41,后者为42。

3 元魏慧觉等译《贤愚经》,57《波婆离(梨)品》[20]。

我还要补充几部经名中没有“弥勒”字样,实则属于《授记经》体系的佛典:

1 《长阿含经》,6《转轮圣王修行经》[21];

2 《中阿含经》,15《转轮王经》[22];

3 《增壹阿含经》,44[23];

4 《根本说一切有部毗奈耶药事》,6[24];

5 《根本说一切有部毗奈耶杂事》,21[25]。

除了以上这些完整的或比较完整的经典以外,“弥勒”、“梅怛丽耶”、“慈氏”(三者同指一个菩萨或佛,前二者是音译,最后一个是意译)等词儿在汉译佛典中频繁出现,简直可以说是俯拾即是,我无法一一列举。

所有这一些有关弥勒的经典和单独出现的词儿,对研究、译释吐火罗语A《弥勒会见记剧本》,以及探索弥勒信仰在古代印度、中亚和中国新疆与内地流转传布的情况,有异常重要的意义,是显而易见的。我们甚至可以说,如果没有汉译佛典中的这些资料,进行那样的研究是完全不可能的。

为了给读者,特别是有志于研究吐火罗语A《弥勒会见记剧本》的学者一个具体鲜明的印象,我在下面从汉译佛典中抄录两个标本,一个代表《授记经》,一个代表《会见记》。

(1)《授记经》的标本

代表《授记经》的是后秦鸠摩罗什译《佛说弥勒下生成佛经》，原文如下：

尔时佛告舍利弗：我今广为汝说，当一心听！舍利弗！四大海水以渐减少三千由旬。是时阎浮提地长十千由旬，广八千由旬。平坦如镜，名华软草遍覆其地。种种树木，华果茂盛。其树悉皆高三十里。城邑次比，鸡飞相及。人寿八万四千岁，智慧、威德、色力具足，安隐快乐。唯有三病：一者便利，二者饮食，三者衰老。女人年五百岁，尔乃行嫁。

是时有一大城，名翅头末，长十二由旬，广七由旬，端严殊妙，庄严清净。福德之人充满其中。以福德人故丰乐安隐。其城七宝，上有楼阁。户牖轩窗皆是众宝。真珠罗网弥覆其上。街巷道陌广十二里。扫洒清净，有大力龙王，名曰多罗尸弃。其池近城，龙王宫殿在此池中。常于夜半降微细雨，用淹尘土。其地润泽譬若油涂。行人来往，无有尘坌。时世人民福德所致。巷陌处处有明珠柱，皆高十里，其光明曜，昼夜无异。灯烛之明不复为用。城邑舍宅及诸里巷，乃至无有细微土块，纯以金沙覆地。处处皆有金银之聚。有大夜叉神名跋陀波罗赊塞迦秦言善教，常护此城，扫除清净。若有便利不净，地裂受之，受已还合。人命将终，自然行诣塚间而死。时世安乐，无有怨贼劫窃之患。城邑聚落无闭门者。亦无衰恼水火刀兵及诸饥馑毒害之难。人常慈心恭敬和顺，调伏诸根，语言谦逊。舍利弗！我今为汝粗略说彼国界城邑富乐之事。其诸园林池泉之中，自然而有八功德水。青红赤白杂色莲花遍覆其上。其池四边四宝阶道。众鸟和集，鹅、鸭、鸳鸯、孔雀、翡

翠、鹦鹉、舍利、鸠那罗、耆婆耆婆等诸妙音鸟,常在其中。复有异类妙音之鸟,不可称数。果树香树充满国内。尔时阎浮提中常有好香,譬如香山。流水美好,味甘除患。雨泽随时,谷稼滋茂。不生草秽,一种七获。用功甚少,所收甚多。食之香美,气力充实。

其国尔时有转轮王,名曰蠰佉。有四种兵,不以威武治四天下。其王千子,勇健多力,能破怨敌。王有七宝:金轮宝、象宝、马宝、珠宝、女宝、主藏宝、主兵宝。又其国土有七宝台,举高千丈,千头,千轮,广六十丈。又有四大藏,一一大藏各有四亿小藏围绕。伊勒钵大藏在乾陀罗国。般轴迦大藏在弥缇罗国。宾伽罗大藏在须罗吒国。蠰佉大藏在波罗捺国。此四大藏纵广千由旬,满中珍宝。各有四亿小藏附之。有四大龙王各自守护。此四大藏及诸小藏自然踊出,形如莲华。无央数人皆共往观。是时众宝无守护者。众人见之,心不贪著,弃之于地,犹如瓦石草木土块。时人见者皆生厌心而作是念:往昔众生为此宝故共相残害,更相偷劫欺诳妄语,令生死罪缘展转增长。翅头末城众宝罗网弥覆其上。宝铃庄严,微风吹动,其声和雅,如扣钟磬。

其城中有大婆罗门主,名曰妙梵;婆罗门女名曰梵摩波提。弥勒托生以为父母,身紫金色,三十二相。众生视之,无有厌足。身力无量,不可思议。光明照曜,无所障碍。日月火珠都不复现。身长千尺,胸广三十丈,面长十二丈四尺。身体具足,端正无比。成就相好,如铸金像,肉眼清净,见十由旬。常光四照,面百由旬,日月火珠光不复现。但有佛光微妙第一。

弥勒菩萨观世五欲致患甚多,众生沈没在大生死,甚可怜愍。自以如是正念观故,不乐在家。时蠰佉王共诸大臣。持

此宝台,奉上弥勒。弥勒受已,施诸婆罗门。婆罗门受已,即便毁坏,各共分之。弥勒菩萨见此妙台须臾无常,知一切法皆亦磨灭,修无常想,出家学道。坐于龙华菩提树下。树茎枝叶高五十里。即以出家日得阿耨多罗三藐三菩提。尔时诸天龙神王不现其身而雨华香,供养于佛。三千大千世界皆大震动。佛身出光照无量国。应可度者皆得见佛。

尔时人民各作是念:虽复千万亿岁受五欲乐,不能得免三恶道苦。妻子财产所不能救。世间无常,命难久保。我等今者宜于佛法修行梵行,作是念已,出家学道。时蠰佉王亦共八万四千大臣恭敬围绕,出家学道。复有八万四千诸婆罗门,聪明大智,于佛法中亦共出家。复有长者名须达那,今须达长者是。是人亦与八万四千人俱共出家。复有梨师达多富兰那兄弟,亦与八万四千人出家。复有二大臣,一名栴檀,二名须曼,王所爱重,亦与八万四千人俱于佛法中出家。蠰佉王宝女名舍弥婆帝,今之毗舍佉是也,亦与八万四千婇女俱共出家。蠰佉王太子名曰天色,今提婆娑那是,亦与八万四千人俱共出家。弥勒佛亲族婆罗门子名须摩提,利根智慧,今郁多罗是,亦与八万四千人俱于佛法中出家。如是等无量千万亿众见世苦恼,皆于弥勒佛法中出家。

尔时弥勒佛见诸大众,作是念言:今诸人等不以生天乐故,亦复不为今世乐故,来至我所,但为涅槃常乐因缘。是诸人等皆于佛法中种诸善根,释迦牟尼佛遣来付我。是故今者皆至我所。我今受之。是诸人等或以诵读分别决定修妬路、毗尼、阿毗昙藏,修诸功德,来至我所。或以衣食施人持戒智慧,修此功德,来至我所。或以幡盖华香供养于佛,修此功德,来至我所。或以布施持斋修习慈心,行此功德,来至我所。或为苦恼众生令其得乐,修此功德,来至我所。或以持戒忍辱修

清净慈,以此功德,来至我所。或以施僧常食斋讲设会供养饭食,修此功德,来至我所。或以持戒多闻修行禅定无漏智慧,以此功德,来至我所。或以起塔供养舍利,以此功德,来至我所。善哉,释迦牟尼佛!能善教化如是等百千万亿众生,令至我所。弥勒佛如是三称赞释迦牟尼佛,然后说法而作是言:"汝等众生能为难事,于彼恶世贪欲嗔恚愚痴迷惑短命人中,能修持戒作诸功德,甚为希有。尔时众生不识父母沙门婆罗门,不知道法,互相恼害,近刀兵劫,深著五欲,嫉妒谄曲,佞浊邪伪,无怜愍心,更相杀害,食肉饮血。汝等能于其中修行善事,是为希有。善哉,释迦牟尼佛!以大悲心能于苦恼众生之中说诚实语,示我当来度脱汝等。如是之师甚为难遇。深心怜愍恶世众生,救拔苦恼,令得安隐。释迦牟尼佛为汝等故,以头布施,割截耳鼻手足支体,受诸苦恼,以利汝等。"弥勒佛如是开导安慰无量众生,令其欢喜,然后说法。福德之人充满其中,恭敬信受渴仰大师,各欲闻法,皆作是念:五欲不净,众苦之本。又能除舍忧戚愁恼,知苦乐法皆是无常。弥勒佛观察时会大众心净调柔,为说四谛,闻者同时得涅槃道。

尔时弥勒佛于华林园,其园纵广一百由旬,大众满中。初会说法,九十六亿人得阿罗汉。第二大会说法,九十四亿人得阿罗汉。第三大会说法,九十二亿人得阿罗汉。弥勒佛既转法轮度天人已,将诸弟子入城乞食。无量净居天众恭敬从佛入翅头末城。当入城时,现种种神力无量变现。释提桓因与欲界诸天,梵天王与色界诸天,作百千伎乐,歌咏佛德,雨诸天华、栴檀末香,供养于佛。街巷道陌竖诸幡盖。烧众名香,其烟如云。世尊入城时,大梵天王释提桓因合掌恭敬,以偈赞曰:

正遍知者两足尊　　天人世间无与等

十力世尊甚希有　　无上最胜良福田
其供养者生天上　　稽首无比大精进

尔时天人罗刹等见大力魔佛降伏之，千万亿无量众生皆大欢喜，合掌唱言："甚为希有，甚为希有！如来神力功德具足不可思议。"是时天人以种种杂色莲花及曼陀罗花，散佛前地，积至于膝。诸天空中作百千伎乐，歌叹佛德。尔时魔王于初夜后夜觉诸人民，作如是言："汝等既得人身，值遇好时，不应竟夜眠睡覆心。汝等若立若坐，常(当)勤精进正念，谛观五阴、无常、苦、空、无我。汝等勿为放逸，不行佛教。若起恶业，后必致悔。当勤方便，精进求道。莫失法利而徒生徒死也。如是大师拔苦恼者，甚为难遇。坚固精进，当得常乐涅槃。"尔时弥勒佛诸弟子，普皆端正，威仪具足，厌生老病死，多闻广学，守法法藏，行于禅定，得离诸欲，如鸟出卵。尔时弥勒佛欲往长老大迦叶所，即与四众俱就耆阇崛山。于山顶上见大迦叶。时男女大众心皆惊怪。弥勒佛赞言："大迦叶比丘是释迦牟尼佛大弟子。释迦牟尼佛于大众中常所赞叹头陀第一，通达禅定解脱三昧。是人虽有大神力而无高心，能令众生得大欢喜，常愍下贱贫恼众生，救拔苦恼，令得安隐。"弥勒佛赞大迦叶骨身言："善哉，大神德释师子大弟子大迦叶！于彼恶世能修其心。"尔时人众见大迦叶为弥勒佛所赞。百千亿人因是事已厌世得道。是诸人等念释迦牟尼佛于恶世中教化无量众生，令得具六神通成阿罗汉。尔时说法之处广八十由旬，长百由旬。其中人众若坐若立若近若远，各各自见佛在其前，独为说法。弥勒佛住世六万岁，怜愍众生，令得法眼。灭度之后，法住于世亦六万岁。汝等宜应精进发清净心，起诸善业，得见世间灯明弥勒佛身，必无疑也。"佛说是经已，舍利弗等欢喜受持。〔26〕

上面抄录得似乎长了一点。但这是非常必要的。因为这一部经极具典型意义。想研究弥勒问题,必须深通这一部经,而在吐火罗语A方言残卷中,弥勒又占重要地位。因此,我们可以说,想研究吐火罗语,必须深通这一部经。有几部佛经,像竺法护译的《佛说弥勒下生经》、义净译的《佛说弥勒下生成佛经》等,同本经内容基本一致,只有一点详略之不同,他们可以视为同一来源。

本经所讲到的这些情况,对于了解梵文、巴利文、于阗文、回鹘文等等的平行异本,有极大的帮助。对了解吐火罗语A《弥勒授记经》和《弥勒会见记剧本》当然更是绝不可缺少的。所以,德国学者Ernst Leumann在他的于阗文《弥勒授记经》精校本[27]中把本经的德文译本,以及义净本、竺法护本和鸠摩罗什译的《佛说弥勒大成佛经》的德文译本,都完整无缺地收进去。可见他对这几部汉译佛经的重视。

上面抄录的罗什译《佛说弥勒下生成佛经》中所讲到的一些情况,在其他汉译本中几乎都能找到。在吐火罗语A《授记经》和《会见记》也都能找到。因为《授记经》和《会见记》都残缺不全,所以我们还不能说,都能百分之百对上号。本经一开头讲到的人寿八万四千岁时阎浮提的情况,什么"女人年五百岁,尔乃行嫁"就几乎见于所有的本子中。至于对弥勒诞生地翅头末(Ketumatī)的描绘,在所有的本子中都有。此外,它还成了一个样板,佛经中凡是描绘净土或极乐世界的地方,都与此有某些相似之处。国王蠰佉(Śaṅkha),弥勒的父亲妙梵(Subrahman),母亲梵摩波提(Brahmāvatī)、长者须达那(Sudhana善财)、梨师达(Ṛṣidatta)和富兰那(Purāṇa)兄弟、大臣栴(Candana)和须曼(Sumanas)、国王女宝舍弥婆帝(Śyāmavatī)、太子天色(Devarūpa)等等一系列的名字,在各本中都能找到。此外,还有一些细节,看似微末不足道,实则非常重要,也是各本都有,譬如龙王洒扫城市街道,蠰佉王奉献弥勒

宝台[28]，弥勒三会说法，以及最后的弥勒会见大迦叶，等等，都有意义，都不是可有可无的细节。

总之，这一部汉译佛经，对于进一步研究、阐释吐火罗语弥勒残卷，有极大意义。

上面是代表《弥勒授记经》的标本。

(2)《会见记》的标本——《贤愚经》

下面我再找一个代表《弥勒会见记》的标本。

我选的是元魏慧觉等译的《贤愚经》，卷十二，(57)《波婆离(梨)品》第五十。这一部佛经内容奇特，译出的地方也不同寻常，早就引起了西方学者们的注意[29]。《波婆离品》是专讲弥勒的，内容不是《授记经》，而是《会见记》，这在汉译佛经中几乎是仅有的一部。二者的区别我在上面已经谈过了：二者都是讲弥勒的，但是，《会见记》多了一顶弥勒的老师波婆离婆罗门的帽子。这顶帽子是非常重要的，没有它的《授记经》重点在"授记"，有它的《会见记》重点在"会见"。《贤愚经》的这一品非常重要。它的结构同吐火罗语A和回鹘语的《弥勒会见记》有显著的类似之处。探索它们的共同来源，将会引出一系列的新问题。本应全部抄录；但是，篇幅究竟过长，只好割爱。可是如果一点都不抄录，又会对读者作比较研究极为不利，斟酌再三，我决定把帽子抄出来，其余情节我只简要地介绍几句，以利读者理解吐火罗语《弥勒授记经》和《弥勒会见记剧本》。帽子原文如下：

> 如是我闻：一时佛在王舍城鹫头山中，与尊弟子千二百五十人俱。尔时波罗柰王名波罗摩达，王有辅相，生一男儿，三十二相众好备满，身色紫金，姿容挺特。辅相见子，倍增怡悦。即召相师，令占相之。相师披看，叹言："奇哉！相好毕满，功德殊备，智辩通达，出踰人表。"辅相益喜，因为立字。相师复

问:“自从生来,有何异事?”辅相答言:“甚怪异常。其母素性不能良善。怀妊已来,悲矜苦厄,慈润黎元,等心护养。”相师喜言:“此是儿志。”因为立字,号曰弥勒。父母喜庆,心无有量。其儿殊称合土宣闻。国王闻之,怀惧言曰:“念此小儿名相显美。傥有高德,必夺我位。及其未长,当豫除灭,久必为患。”作是计已,即敕辅相:“闻汝有子,容相有异。汝可将来,吾欲得见。”时宫内人闻儿晖问,知王欲图,甚怀汤火。其儿有舅,名波婆梨,在波梨弗多罗国,为彼国师,聪明高博,智达(远)殊才。五百弟子恒逐谘禀。于时辅相怜爱其子,惧被其害,复作密计,遣人乘象送之与舅。舅见弥勒,睹其色好,加意爱养,敬视在怀。其年渐大,教使学问。一日谘受,胜馀终年。学未经岁,普通经书。时波婆梨见其甥甥儿学既不久,通达诸书,欲为作会,显扬其美。遣一弟子至波罗柰,语于辅相,说儿所学,索于珍宝,欲为设会。其弟子往至于中道,闻人说佛无量德行,思慕欲见,即往趣佛。未到中间,为虎所噉。乘其善心,生第一四天。波婆梨自竭所有,合集财贿,为设大会,请婆罗门。一切都集,供办肴膳,种种甘美。设会已讫,大施哒嚫,一人各得五百金钱。布施讫竟,财物罄尽。有一婆罗门,名劳度差,最于后至,见波婆梨:“我从后来,虽不得食,当如比例与我五百金钱。”波婆梨答言:“我物已尽,实不从汝有所爱也。”劳度差言:“闻汝设施,有望相投。云何空见,不垂施惠?若必拒逆不见给者,汝更七日,头破七段。”时波婆梨闻是语已,自思惟言:“世有恶咒及馀蛊道,事不可轻,傥能有是,财物悉尽。”卒无方计,念是愁忧,深以为惧。前使弟子终生天者,遥见其师愁悴无赖,即从天下,来到其前,问其师言:“何故愁忧?”师具以事广说因缘。天闻其语,寻白师言:“劳度差者未识顶法,愚痴迷网恶邪之人,竟何所能?而乃忧此。今唯有佛

最解顶法。无极法王,特可归依。”时波婆梨闻天说佛,即重问之:“佛是何人?”天即说:“佛生迦毗罗卫净饭王家,右胁而生,寻行七步,称天人尊。三十二相,八十妙好,光照天地,梵释侍御。三十二瑞振动显发。相师观见,记其两处:在家当作转轮圣王,出家成佛。睹老病死,不乐国位,踰宫出国,六年苦行。菩提树下破十八亿魔。于后夜中普具佛法。三明、六通、十力、无畏、十八不共,悉皆满备,至波罗柰,初转法轮。阿若憍陈如五人漏尽。八万诸天得法眼净。无数天人发大道意。复到摩竭,度郁毗罗并舍利弗、目犍连等。出千二百五十比丘,以为徒类,号曰众僧。功德智能不可称计。总而言之,名为佛也。今在王舍鹫头山中。”时波婆梨闻叹佛德,自思惟言:“必当有佛,我书所记,佛(沸)星下现,天地大动,当生圣人。今悉有此,似当是也。”即敕弥勒等十六人往见瞿昙,看其相好:“众相若备,心念难之:我师波婆梨为有几相?如我今者身有两相:一发绀青,二广长舌。若其识之,复更心难:我师波婆梨年今几许?如我年者今百二十。若其知之,复更心念:我师波婆梨是何种姓?欲知我种是婆罗门。若其答识,复更心难:我师波婆梨有几弟子?如我今者有五百弟子。若答知数,斯必是佛。汝等必当为其弟子。令遣一人语我消息。”时弥勒等进趣王舍,近到鹫头山。见佛足迹千辐轮相,昞然如画。即问人言:“此是谁迹?”有人答言:“斯是佛迹。”时弥勒等遂怀慕仰,徘徊迹侧,豫钦渴仰。时有比丘尼刹罗,持一死虫,著佛迹处,示弥勒等:“各共看此!汝等钦羡叹慕斯迹。蹑杀众生,有何奇哉!”弥勒之等各共前看,谛观形相,是自死虫。即问比丘尼:“汝谁弟子?”比丘尼答言:“是佛弟子。”时弥勒等各自说言:“佛弟子中乃有是人!”渐进佛所,遥见世尊,光明显照,众相赫然。即数其相,不见其二。佛即为其出舌覆面。复以神

力,令见阴藏。见相数满,益以欢喜。即奉师敕,遥以心难:“我师波婆梨为有几相?”佛即遥答:“汝师波婆梨唯有二相:一发绀青,二广长舌。”闻是语已,复更心难:“我师波婆梨年今几许?”佛遥答言:“汝师波婆梨年百二十。”既闻是已,复心念难:“我师波婆梨是何种姓?”佛即遥答:“汝师波婆梨是婆罗门种。”得闻是已,复更心难:“我师波婆梨有几弟子?”佛即遥答:“汝师波婆梨有五百弟子。”于时会者闻佛所说,甚怪如来独说此语。时诸弟子长跪问佛:“世尊何故而说是言?”佛告比丘:“有波婆梨在波梨弗多罗国,遣十六弟子来至我所,试观我相。因心念难,是以一一还以答之。”时弥勒等闻佛答难,事事如实,一无差违,深生敬仰,往至佛所,头面礼讫,却坐一面。佛为说法。其十六人得法眼净。各从座起,求索出家。佛言:“善来!”须发自堕,法衣在身,寻成沙门。重以方便,为其说法,其十五人成阿罗汉。[30]

抄录就到此为止。下面的情节我简略介绍一下。弥勒等出家以后,派宾祈奇还报波婆梨。波婆梨想面见世尊,世尊以神通力来到他面前,会面以后,又回到鹫头山。然后应父王净饭王之请回到迦毗罗卫,住尼拘庐陀僧伽蓝。佛姨母摩诃波阇波提向佛献金色之氎。佛劝她施给僧伽。但是众僧之中,无欲取者。最后弥勒接受了。他穿上金色氎衣,入波罗奈城乞食,遇一穿珠师。穿珠师款待了他,听他说法,耽误了一宗能赚十万钱的生意。弥勒带他到精舍中来,听憍陈如、舍利弗、目犍连等议论请一净戒沙门就舍供养所得盈利。此时阿那律讲了一个泪吒和阿泪吒的故事,企图证明,“请一净戒比丘于舍供养,得利多彼四天下宝。”

我上面说的区别《授记经》与《会见记》的帽子,应该到这里才完。下面接着是所有的《授记经》开头的那一部分:人民寿八万四

千岁,阎浮提"土地方正,平坦广博,无有山川"。此时有转轮圣王,名曰胜伽(即上面的蠰佉)。弥勒在此时降生,等等,等等。

《贤愚经》与吐火罗语本之比较

对研究、阐释吐火罗语A《弥勒会见记剧本》来说,上面这一些内容都是非常重要的。吐火罗语A本残卷残缺得非常厉害,回鹘语本残卷虽然稍好,但也不全。汉译本《贤愚经》故事情节是完整无缺的,因此,它的价值极高,这是完全可以理解的。拿吐火罗语本与汉语本对比一下,其间有相同之处,也有不同之处。有的相同中又有不同。我举两个例子。

1. 波婆梨与弥勒的关系

吐火罗语本(回鹘语本也一样)说是师徒关系,而《贤愚经》则说是甥舅关系。这不但与吐、回两本不同,而且与巴利文本也不一样。至于不同的原因何在,我现在还无法解释。但是最令人吃惊的是,在汉文中越来越强调波婆梨是老师的一面。波婆梨派弥勒等十六人去觐见佛祖的时候,文中屡屡出现"我师"的字样。到了这里,吐汉就完全一样了。甥舅关系连一点影子都没有了。我怀疑,这是把两个故事嫁接在一起的。至于这两个故事的来源如何,那就不是我现在能够回答的问题了。

2. 劳度差

第二个例子是劳度差。波婆梨行祭布施的故事,见于吐、回本的第一幕。布施完了以后,来求乞的婆罗门,各字叫 Nirdhana(无钱者)。这个名字是有意义的。但是《贤愚经》中却变成了"劳度差"[31]。在佛教艺术中,劳度差是一个颇有一点名气的人物。他是一个外道,一个婆罗门,他擅长魔术。他同如来佛大弟子之一的舍利弗斗法的故事,是极有名的。在敦煌石窟的壁画上有很多"劳度差斗圣变",画的就是劳度差同舍利弗斗法的故事。这样一个人

为什么竟然代替 Nirdhana 出现在《弥勒会见记剧本》的汉译平行异本的《贤愚经》中,目前还没有令人满意的解释。这个第一幕,除了"劳度差"这个名字以外,吐、回语本与汉文本却是惊人地相似的。《贤愚经》中的"顶法"这个词儿本来是非常难以理解的。但是,在巴利文本 Suttanipāta 中,在吐火罗语本中,在回鹘语本中,这个词儿都出现了,而且同汉文"顶法"完全相当,其相同的程度真是令人吃惊了。

3. 金色袈裟

此外,《贤愚经》还有很多地方同吐、回本子一致。譬如《贤愚经》讲到佛姨母摩诃波阇波提(Mahāprajāpatī)"手自纺织,预作一端金色之氎",想献给佛祖。这个故事见于吐、回本的第二幕中,情节几乎完全相同。在佛典中,这是一个颇为习见的故事,见于许多佛经中。

类似的例子还可以举出一些来,我不一一列举了。

上面我在汉译佛典中举了几个吐火罗语 A 本《弥勒会见记剧本》的平行对应异本,说明汉译佛典对研究吐火罗语 A 本《弥勒会见记剧本》的重要意义。《贤愚经·波婆梨品》是一个取之不尽的宝库。除了同吐火罗语本有一些惊人的类似之处以外,它那些不同之处,也向我们提出来了一些很值得思考的问题,有待于进一步的探讨。

Ⅳ 汉译佛典中有关研究弥勒的资料

汉译佛典,除了能帮助我们准确理解吐火罗语本《弥勒会见记》的内容情节和确定一些新词的含义之外,还能提供大量研究弥勒的资料。在整个佛教史上,不管是印度佛教史,还是中亚、中国、东南亚和东北亚的佛教史,弥勒都是非常突出的一位佛爷。他已

经引起了世界各国的佛教学者极大的兴趣。最近几十年以来,出版了不少的专著和论文。可惜的是,绝大多数的国外学者无法利用汉译佛典,而正是在汉译佛典中蕴藏大量这方面的资料。除了上面讲到的成本、成段的佛典以外,弥勒这位佛爷在大量的佛典中都出现了。这些佛典的原文绝大多数都已经佚失,仅仅保留在中国的汉译和藏译佛典中。连研究印度佛教史,也必须乞灵于中国。这是尽人皆知的事实。

梅呾利耶、弥勒、慈氏

在我写的《吐火罗语 A(焉耆文)本〈弥勒会见记剧本〉译释》的《导言》中,我曾对"弥勒"这个词儿在汉译佛典中的出现,做过一番细致的调查[32]。梵文 Maitreya,巴利文 Metteya,吐火罗文 Metrak,在汉文中有三种译法:

1. Maitreya 的音译

   梅怛俪药 梅怛丽药 梅呾利末那
   梅怛利耶 梅呾丽曳 梅呾利曳那
   梅呾利耶 梅呾丽耶 每怛哩
   梅怛利曳 梅怛丽耶

2. Metrak 的音译

   弥勒

3. 两者的意译

   慈氏

后汉、三国时期的,也就是中国最早的译经中,"弥勒"与"慈氏"并出;"梅呾利耶"出现得相当晚,到了唐朝才开始出现,而且绝大部分是在注疏中,经文中出现的绝少。这种现象的背后隐藏着一个很重要的历史事实,因为与我现在要谈的问题无关,我略而不谈。

我现在要谈的是以上三种译法在汉译大藏经中出现得惊人地

频繁。在小乘佛典中它出现,在几乎每一部大乘佛典中都有它。这一方面充分说明了,弥勒菩萨或弥勒佛在佛典中,也就是在佛教中的重要性。另一方面,出现的这许多地方能帮助我们研究有关弥勒的问题。在佛教史上,弥勒是一个很有趣很重要的人物。他实际上并无其人。为什么单单他能战胜所有的实有其人的和虚构的佛祖弟子而成为唯一的一个未来佛呢?这个问题牵涉到佛教发展问题、民族宗教心理问题和一系列的其他的问题,要想研究佛教史,是决不能回避的。但是,帮助我们探讨这些问题的,主要是来自汉译佛典的资料。其他任何语言都望尘莫及。这一点是世界学者所公认的。

我在上面用了那样多的篇幅,抄录了一些汉译佛经,加上了必要的解释,同时还翻译了一段吐火罗语佛经,以资对比,其目的无非是想说明,我们中国学者利用汉译佛典,不但能够确定吐火罗语残卷的内容,认识一些此外无法认识的生词,而且还能对吐火罗语残卷中提出来的问题——我举的例子是弥勒问题——进行摸索、探讨。这是我们中国学者得天独厚之处,这是我们"先得月"的"近水楼台"。因此我把它列为研究要点的第一点。

对一个中国学者来说,为了达到上述目的而利用的中国语言,还不仅仅是汉语。我们还可以利用回鹘语。我把这个列为研究要点的第二点。

利用回鹘语《弥勒会见记》来解释吐火罗语本

我在上面已经讲过多次,吐火罗语本的《弥勒会见记剧本》和《弥勒授记经》残卷欧洲都有。原件影印和拉丁字母转写都见于

Sieg 和 Siegling 的 Tocharische Sprachreste 中。但是，由于对全书的内容不完全清楚，连残卷的顺序都搞不清，所以无从翻译。在这样漫长的时间内，翻译成西方文字的微乎其微。只有 Sieg 尝试着译过几个片段。在《会见记》和《授记经》之外，Sieg 译过一些东西，例如：

Tocharische Sprachreste Nr. 1—25. 基本上是《国王五人经》或《福力太子因缘经》[33]

Ṣaḍdanta-Jātaka

Mūga-pakkha-Jātaka

Das Sonnenaufgangswunder des Buddha

Araṇemi-Jātaka

Kaṭikarṇa-Avadāna

Unmädayantī-Jātaka

Viśvāntara-jātaka[34]

这一个吐火罗语大师毕生留下来的译文，就这样几篇。其中困难之处概可想见了。

我自八十年代初，受新疆博物馆馆长李遇春先生的委托，解读新博本《弥勒会见记剧本》，共四十四张，八十八页。在众多的其他工作的夹缝里，到现在解读工作已经基本完成。转写工作全部结束。翻译工作进行了百分之九十。在国内杂志上发表了一些译文。在国外，发表了两篇英文译文。从量上来看，吐火罗语 A 的译文还没有人超过我的。难道说我的本领比其他国家的吐火罗语学者要大吗？决不是这样，这一点自知之明我还是有的。我之所以能够翻译，就是因为我有新疆出土的哈密本回鹘语《弥勒会见记》作我的靠山。通过几位回鹘语学者的帮助，我才能进行翻译。我这些精通回鹘语的朋友是：耿世民、李经纬、伊斯拉菲尔·玉素甫、多鲁坤·阚白尔诸位先生。除了回鹘语以外，我还利用了一些

汉文佛经译本。如果我没有这一些靠山的话,面对吐火罗语本,我也会无能为力,决不会比欧洲学者高明。

我是怎样利用回鹘语本的呢?为了具体地形象地说明这个情况,我还是先举一个例子,然后再作一些必要的说明。我在上面已经介绍过,新博本《弥勒会见记剧本》残卷集中在第一、二、三、五几幕,剩下的几页幕数还没能找出来。我现在就从第三幕中选出一段前后有联系的原文,译为汉文,把相应的回鹘语本的汉译文与之并列。这样一来,读者诸君一眼就能看出两者关系:同在何处?异又在何处?庶能得一个鲜明的印象。

	回鹘文[35]		吐火罗文
	第三幕第一张		
	正面		1.21½[36]
1	南无佛,南无法,南无僧		
2	现此法(第三章)应在迦毗罗卫城		
3	尼拘卢陀寺庙中得知。这时	1	……说道:“释迦族女主大爱道摩诃波
4	摩诃波阇波提憍昙弥[38]夫人		阇波提乔达弥派遣
5	的名叫帕提尼的女仆	2	(波提尼姑娘,来打听佛天师尊何时从舍卫城)[37]来到迦
6	为打听天中天佛(何时)		毗罗卫城,(城中)好像是挤满了男女
7	从舍婆提城到迦毗罗卫		释迦族人
		3	……我找到了。他

8	城,出城向尼拘卢陀		(走向)尼拘卢陀僧伽蓝。现在(呼唤)大名
9	寺庙走去。(她)走到寺庙	4	……他们礼拜寺院。看到了(波提尼姑娘),优婆夷 Acle 说道:
10	门前,叫出摩诃男吾热库		
11	(向他)询问。此时寺庙的		
12	诸妇女中的一个吾怕山奇[39]		
13	出来,看到帕提尼姑娘		
14	这样问:“你从何地为何事	5	……(你从何处为何事而来?”波提尼)说道:“我来打听佛天师尊是否已经来到?”
15	而来?”帕提尼姑娘回答:		
16	“为了知道全智的天中天佛		
17	(何时)到迦毗罗卫城,特来		
18	向摩诃男吾热库王询问。”		
19	接着那个吾怕山奇又问:“天中天佛	6	……(优婆夷说道:“与你何干?”波提尼说道:)“释
20	的到来与你有什么关系?”帕提尼		
21	姑娘回答:“释加族		迦族女主摩诃波阇

	夫人摩诃波阇波提		波提乔达弥费了很
22	乔昙弥非常辛苦地		大的劲
23	劳动亲手为(佛)织	7	……(亲手织成
	了一块金色袈裟布		了袈裟宝布)。为
24	洗净准备完毕后派		
	我		此她现在问一问,
25	打听天中天佛(什		佛天师尊是否已经
	么时候)来。”		来到?”
26	听到这个话,那个	8	……(优婆夷说道):
	吾怕山奇		
27	惊奇地说:“使所有		
	的妇女		
28	得到幸福的、培养		
	娇嫩者成长		“释迦族女主乔达弥
29	的是憍昙弥夫人。		(比所有的夫人都要
	她为什么还干		高贵,娇生惯养)
30	使所有的智者降低		在手工业中,织布
	(身份的)事,织那		业(最下贱)
	易破		1.21 1/1
31	的布呢? 又为何以	1	……(大爱道乔达弥
	自己神圣之手而织		为何以自己神圣之
	(布)呢?”		手)干这个?”波提
	背面		尼说道:
1	听到这样的话,帕		
	提尼姑娘这样说:		
2	“如果仅仅是织布,		“如果仅仅是织布,
	那就不算什么苦。”	2	……(那就不算什么

3	接着那个吾怕山奇		苦。”优婆夷说道：)
	又问：		
4	“除此之外，她还干		除此之外，还干什
	了些什么？”		么？
5	帕提尼姑娘回答：		波提尼说道：
	“种棉		‖ aptsaradarśnaṃ ‖[40]
6	季节，憍昙弥夫人		
	亲手撒种子，		“她还亲手
7	锄草季节，（她）亲	3	（撒种，锄草）……
	手锄草，		用牛奶浇灌，使之
8	亲自浇水并进行		成长。
	（田间）管理。		
9	自己亲手种[41]（棉		她亲手采摘。
	花，自己		
10	弄干净，自己扯，		亲手弄净，亲手
	自己拣，	4	（弹花，
11	自己纺，亲手织成		亲手纺线），亲手
	布。”接着		织布，织成金色优
12	那个吾怕山奇这样		异的布。”优婆夷说
	说：“我刚		道：“我
13	才从天中天佛嘴中		从佛天（师尊
	得知	5	那里听说，乔达弥
14	摩诃波阇波提夫人		从前）
15	以山珍海味盛情款		用薰香、鲜花、食
	待了		品、饮料诚心供养
16	毗钵尸天中天佛，		毗钵尸佛天，
	（对他）表		

17 示了自己的敬意,以行善	6 (以此功德,她生为比一切释迦族妇女都更美的夫人)
18 之德(使)所有的释迦族(妇女得到幸福)	
19 的公主般的夫人是天中天佛	成为佛天师尊的养
20 之奶妈,其相貌就像十六岁	母,相貌像十六岁的少女,
21 的姑娘一样永远焕发着青春。	
22 并且有无数个奴仆	
23 在其周围供养,那像什么话?她为什么	7 ……现在,释迦族女主亲手种棉花,亲手
24 还要亲手种棉花?为什么像受苦人一样	
25 (亲自)织布呢?”接着帕提尼姑娘	8 (织布)……释迦族的?闪着光辉。你切莫瞧不起!这尊贵的夫人
26 这样回答:“(她)以伟大的	
27 忠诚之心,以坚定的信仰	
28 做了这样多的(善)事,像受	
29 苦人是什么话?现	

	在你再		
30	听一听,要问织布的原因,		
31	让我告诉你吧!以前		
	第二张 正面		
1	得到万能的天中天佛		
2	之福,使慈善的弥勒菩萨		
3	出家成为道人,然后与取		1.22½
4	掉头冠的一千个新道人一	1	……同新剃度的阿罗汉在一起,为了
5	起,为了使父亲净饭王、		使父亲净饭王、母
6	母亲摩诃波阇波提憍昙弥	2	(亲大爱道乔达弥和其他释迦族贵人
7	夫人,以及释迦族官员、夫人		欢喜),他来了
8	和人民欢聚一堂,		
9	特地来到迦毗罗卫城,		(迦毗罗卫)城。
10	那时释迦族的官员举行		此时释迦族人制订了规章,
11	了隆重仪式。		

12	天中天佛向男人们讲	 3	佛天师尊在哪里 (说法,妇女)不能
13	经时,当地的妇女、公主、		去。
14	官员……应该……然后		
15	天中天佛首先只讲了		于是,佛天师尊说法,八
16	一次经,八万释迦族(男人)	4	(万释迦族人得道。
17	得到了幸福。第二讲经		第二次说法,
18	时,六万释迦族(男)人得到了		六万释迦族人)得道。
19	幸福。第三次讲经时,四万		第三次说法,四万
20	释迦族(男人)得到了		释迦族人得道。
21	幸福。总共有十八万		共十八万人
22	释迦族男人从烦恼的痛苦中	5	(释迦族男子从烦恼的痛苦中解脱出
23	解脱出来。而释迦族的妇女		来)。却没有一个释迦族妇女得道。
24	没有得到幸福。看到这个情		看到这个以后,
25	景,释迦族的诸妇		释迦族妇女

	女沉入忧虑	6	(十分悲愁难过)。
26	和痛苦之中,痛心地相对哭泣,		她们聚集在一起,相互诉苦:
27	这样嘀咕着说:“这是什么原因?		
28	为什么天中天佛(只)给男人们		“为什么佛天师尊只为男人说法?
29	讲经呢?为何不给妇女们		
30	讲经?”她们这样说着,全部	7	……妇女们聚集在一起,
31	集合起来,向摩诃波阇波提憍昙弥夫人		向大爱道乔达弥致敬。
	反面		
1	这样请求:“像吾都巴尔花[42]一样	8	……“(像优昙钵罗花一样,佛很难出现世间)
2	的贤知佛经过无数次		
3	轮回之后,降到人世。		他现在出现于世间了,不给我们说法。
4	我们曾和那些非常难得的、		$1.22\frac{1}{1}$
		1	……(我们已和难遇的有福之人相遇,
5	幸福的生灵相遇。他现在一		现在他不给我们说法,我们也看不
6	点也没有给我们讲经,我们又		到他那看不够的漂

7	未能看到他那看不够的(天中天佛)之相貌。		亮相貌)
8	现在您(应该)为此努力,我们托您的福		请你努力,让我们
9	争取得到听经和看到		能够得到允许听法,能(看到)佛天师
10	天中天佛的机会。”		尊。”
11	然后那释迦族的憍昙弥	2	……(乔达弥)迅速
12	夫人关于妇女们的请求,		
13	请示了释迦族君主净饭王。		报告了释迦族之王、释迦族的头领净饭王
14	君王下达了宽大指令:“从今后起,	3	……(净饭王说:)
15	妇女们可以听经。”听到此宽大		“你们来听法吧!”
16	旨令(之后),妇女们集合		就这样,过了一天,妇女们就听法了。
17	起来从迦毗罗卫城出发,		于是,释迦族的头领
18	向尼拘卢陀寺庙走去。	4	……得到了听法的允许以后,她们一堆、一群群地从迦
19	这时得到幸福的释迦族男人		毗罗卫城

20	迎面走来，没有对妇女们说	5	（走到尼拘卢陀僧伽蓝）。那些得道的释迦族人沉思着走了过去。那
21	任何话，平静地向前走去。没		
22	有得到幸福的蛮横的释迦族男人	6	（些未得道的释迦族求乞童子，迎面走来，对她们）说道：
23	走到妇女们之前，这样说：		
24	“妇女们！你们到哪里去？		“妇女们！你们到哪里去呀？难道是听法吗？
25	并没有让你们到尼拘卢陀寺庙		
26	听经的旨令呀！你们要问为什么？		
27	我们的同胞悉达正在讲你们的一百		
28	种缺陷呢。”然后妇女们这样问：		
29	“我们到底有什么		
30	缺陷？”接着释迦族（男人们）	7	……释迦族男人说道：“他这样说：
31	这里（？）说：“他给我们讲经时，		
	第三张		
	正面		
1	经中有这样的话：她们有		

2 五种缺陷。欲知黑毒蛇
3 有哪五种缺陷:
4 第一是讨厌的臭气;
5 第二看起来面目可怕;第三
6 是瞌睡;第四(长的是)叉舌;第五
7 有烈性毒,与其相同,每一个
8 妇女也有五种
9 缺陷:第一,喜怒无常;
10 第二,争风吃醋;
11 第三,感情易变;第四,无恩无德;
12 第五,喜欢出风头。
13 善良而又禁欲的人(宁愿)把烧红
14 的(铁)锥子刺入自己的眼睛,而
15 决不以调情之心盯着
16 妇女。诸妇女何时才能保持纯

黑
8 (毒蛇有五种罪孽。若问哪五种?第一是令人讨厌的气味;
第二是面目可怕;第三)
是贪睡,(第四)是两舌

1.44½

1 ……(同样,妇女也有五种)缺点:冲动易嗔;
第二
2 (忌妒;第三无信;第四忘恩负义;第五爱欲炽盛)……
女流之辈是道德行为的污点。甚么
3 ……从那以后,你们的悉达多成百成百地

17	斋戒的礼仪？哪一		
	个经上不是说，		
18	如果(有妇女)出家，		
	主持狄尼塔礼仪，		
19	那么此经就会遗失，		
	不能保持纯洁。		
20	如前所述，你们有		
	各种缺陷。”		
21	听到这些话，所有	4	……(一些妇女说：)
	的妇女都说：		
22	“经受九个月零十天		“把悉达多怀在肚子
	怀孕期		里的
23	的是妇女；受尽分		是妇女。把他生下
	娩		
24	阵痛生育的也是		来的是
25	妇女；千辛万苦地		妇女。
	进行		
26	养育的也还是妇女。		养育他的
	难道现在	5	(是妇女。难道现在
27	妇女还是要被人看不		还要歧视妇女吗？”)
	起？还要受到歧视		
	吗？”		
28	接着一个妇女这样		于是，有几个妇女
	说：		说道：
29	“视因缘诸佛排斥		“诸佛天视因缘斥责
30	某些生灵，到一定		一些人
	的时	6	(机会到时，他又赞

31	候叫那些生灵跟随智者走。		扬那些人）
	反面		
1	现在我们不要因为这些		因此,我们切莫由于这几个
2	冷酷的、蛮横的释迦(男人)的话		心肠冷酷的释迦族男人的几句话
3	而放弃听经的机会而退缩回去。要问		而退转不去听法。
4	为甚么？我们具有奇特而又难得的六种	7	……奇异难得的六种东西,显露出
5	美德。我们是从八种		来。我们从八种
6	欠缺之地解脱出来的。		难处解脱出来。
7	我们遇见过万能的	8	……我们来到了。
8	天中天佛。给我们		他们不应受到谴责。
9	讲经的那种黎明		
10	快点到来吧！让我们		我们因此还是去听
11	真诚地听经吧！”然后		法吧！”
			1.44 1/1
12	以摩诃波阇波提为首的八万	1	……妇女们
13	释迦族的妇女朝着万能的天中		向着佛天师尊

14	天佛的方向走去。		走去。
	然后万能的		
15	天中天佛知道了那		佛天师尊(知道)了
	些妇女		那些妇女的
16	心中的想法。因此		想法。
17	叫出诸道人,下了	2	(召唤诸僧,说道:)
	这样的旨令:		
18	这五种善行属于诸		“(妇女们)有五种
	尼姑,		好:
19	第一,她们不使家		不让家庭空空荡荡;
	园宫庭空荡;		
20	第二,积累并保存		积聚财物;
	(劳动)得来		
21	的东西;第三,在		
	有病情时,	3	(有病时服侍);
22	(她们)伺候病人;		
	第四,与男人		共同享受聊天的快
23	们尽情地享乐;		乐;
24	第五,诸佛、辟支		从妇女那里(生出了)
	佛、诸罗汉,		诸佛天、诸辟支佛、
25	(以及)幸福的生灵	4	(诸罗汉、一切有
	全都是		福之人)。”
26	妇女生的。”听到		
	这个旨令,妇女		妇女们
27	们兴奋异常,欢喜		高兴起来了。
	地这样说:		说道:
28	“那些蛮横的释迦		“呀呀呸!那些蛮横

	族(男人)		的
29	说的都是废话。他	5	(释迦族童子说的
	们对我们		话应该诅咒。他们
30	说悉达难以理解地		说:‘悉达多严厉地
	排斥我们。		斥责你们。’)
31	现在天中天佛以世		(现在)佛天师尊用
	界上		世界上特别

第四张

正面

1	所有的赞美之词颂		美好的(语言)总
	扬		起来(赞扬)了
2	了我们。现在我们		我们
	不必胆怯了。	6	(现在让我们)安心
3	要以毫不惧怕的心		地
	情去听经吧!”		去听法吧!”
4	然后天中天佛给释		于是佛天师尊对释
	迦族的妇女讲		迦族妇女们
5	述了如此动人及深		(说了)如此(深奥
	奥的(佛经)。		的经文)。
6	听讲之后,八万妇	7	(听法后,有八万妇
	女		女
7	得到了幸福。第二		得道)。(第二次)
	次讲经时,		说法中,
8	又有六万妇女		有六万妇女得道。
9	得到了幸福。第三		第三次说法中,
	次		
10	讲经时,四万妇女		有四万

11 得到了幸福。 8 （妇女得道）。

故事到这里算是告一小段落，下面又是波提尼同优婆夷的谈话。我不再继续抄译了。以上这一段回鹘语和吐火罗语对比的文字，已经足够完成我在上面提出来的使命了。

我在这里先交待一个问题。我在注〔37〕中说过，凡是加（ ）号的地方，多半是根据回鹘语本作的补充。但是，为什么我补充的有时候又同我引的回鹘语译文不同呢？这是因为，我作补充的时候，根据的是耿世民和李经纬两教授的译文，而我上面抄录的是新疆博物馆几位先生的译文。至于谁是谁非，我自己是没有能力判断的。

交待完毕，书归正传。看到上面并列的回鹘语和吐火罗语的译文对比，我想，读者们一定能够对二者的关系得到一个清晰的具体的印象，用不着再多费言词加以剖析。我在这里只想指出几个必须注意的地方：

第一，回、吐两个本子基本上能互相对应。过去个别欧洲学者所说的关于二者之间的关系的意见，由于没有像我这样把两种文字对照排列，多半让人觉得流于空洞，没有搔着痒处。现在有两者的对比摆在眼前，我们能够明确指出，两者间有的地方十分接近，其渊源关系不容怀疑 。但是，从总体上来看，吐火罗语本不会是回鹘语本的母本，二者的差异还是相当大的。

第二，上面引的吐火罗语 1. 21 ⅟ 2 有一个词牌名：aptsaradarśnaṃ，表示下面是要歌唱的诗歌。所有这样的词牌名，回鹘语本一概没有。记得有人说过，回鹘语本把诗歌统统删掉了。但是，词牌名虽然删掉，诗歌的内容并没有删掉，上面引的两种文字的对比可以为证。因此，这种说法是不正确的，不符合实际情况的。至于回鹘语本为什么删掉词牌名，我目前还无法解释。与吐火罗语诗歌相当的那一部分回鹘语是不是诗歌？我自己没有能力

回答这个问题。我现在提出来,希望回鹘语专家学者能考虑并且回答这个问题。

第三,我曾在很多地方说到,我之所以能够译释吐火罗语本《弥勒会见记剧本》,并不是因为我的能力特别强,而是因为我有朋友们提供给我的回鹘语本汉译文。从上面吐回两种文字的对比中完全能够看出来,吐火罗语本由于残损过甚,如果没有另外一种文本与之对比,连故事线索也不会弄清楚,更谈不到译释字句了。

这只是问题的一个方面。在另一方面,回鹘语本也同样有残损,不过残损程度较轻微而已。因此,在这里也有一个对于残损的部分加以补充的需要。吐火罗语本正好能承担这个任务。此外,回鹘语本中有一些译名,从表面上来看,无法还原为梵文。但是,如果有相应的吐火罗语译名,则立刻就能还原为梵文,从而给它一个正确的汉文译名。上面引的例子中,回鹘语本的"吾怕山奇"(第三幕第一张正面第十二行,等等),新博本汉译文注(235)说,回鹘文写作 upasanq;根据吐火罗文,此字应是梵文的 upasikā,汉译作"优婆夷",意思是女居士,不是一目了然了吗?

总之,吐、回两本能够互相补充。这对两者都是有好处的。

第四,新博本的吐火罗语《弥勒会见记剧本》,虽然由于回鹘语本的帮助而初步译释完毕,但是吐火罗语本残卷还不限于新博本,仅就 Tocharische Sprachreste 所载而论,还有不少此剧的残卷,有一些是在第一、二、三、五幕以外的。如果想译释这些残卷,根据我的行之有效的经验,唯一的办法仍然是乞灵于回鹘语本。因此,回鹘语本对吐火罗语学者的帮助,还大有潜力可挖。我们中国的吐火罗文学者——外国的当然也一样,在今后的译释研究工作中,必须充分注意回鹘语译本,一定要同回鹘文学者通力协作,一定能取得更大的成绩。

积累吐火罗语法形式

经过了八、九十年对吐火罗语残卷的研究，学者们对这种原来毫无所知的语言已经有了比较全面的深入的了解。语法结构的总体轮廓可以说是已经完全弄清楚了。也已确定了一批单词的含义。在词类中，名词、形容词、数词、代词等的变化，已经基本上弄清楚。即使是这样，仍然需要从新发现的残卷中补充新的以前没有见过的语法变化形式。

吐火罗语名词变化十分复杂。在古代诸语言中，梵文的名词变化算是复杂的。它基本上是以性别的不同——共有阳性、阴性、中性三个性别——再加上语尾的不同来决定变化形式的。吐火罗语名词变化除了性别以外，语尾当然也起作用。但是，同梵文比较起来，这里却似乎复杂得多。同一个性别，同一个语尾，变格的形式却不一样。我总有一个印象，好像吐火罗语名词变化的规律，我们还没有完完全全弄清楚。Sieg、Siegling 和 Schulze 在他们的《吐火罗语语法》[43]中，把 A 方言的名词变化列成了许多变化表，他们认为名词和形容词变化是一样的，统统称之为 Nominal-Paradigmata。名词有下列诸词：wram，中性；klop ，中性；wkäm，中性；pältsäk，中性；ākär，复数，阴性；lu，复数，阴性；kursär，没有注明性别；waṣt，中性；ype，中性；śol，单数，阳性；ñemi，ārkiśoṣi，pñi，都是中性；śwātsi，中性；oko，中性，pärko，单数，阳性；kāswone，中性；wäl，阳性；cakravartti，Sundari；ri，阴性；ñäkteññā，Nande，kinnareñ；warpiske，kalp，ṣul，阳性；ñkät，lānts，阴性；Bodhisattu，brāmaṃ，ṣāmaṃ，śomiṃ，阴性；oṅkaläm，kayurṣ；oppal，阴性；āśi，阴性；nāsi，阴性；tāpaki，阴性，kapśañi，阴性；riṣak，nātäk，napeṃ，koṃ，阳性；tkaṃ，阴性；pācar，pracar，se，k̂ᵤli，阴性；śäṃ，阴性。形

容词有 āṣtär, nasäl, tsopats, wākmats; pänt(wät), omäskeṃ, -ṣi, empele, kaśśi; 以-u 和-o 收尾的形容词;以-u 和-o 收尾的分词;以 -m和-um(om)收尾的形容词;knānmāṃ; puk; kāsu; tsopats(参阅上面的同一个字),复数 śāwe; kāwälte,阳性;kräntso,阴性;作为中性名词的形容词。

我之所以不厌其详地列出上面这个表,用意只在给读者一个印象:吐火罗语的名词(含形容词)变化是多么复杂,远不如梵文那样条理清晰。

《语法》出版后几十年,W. Krause 和 W. Thomas 在他们合著的 Tocharisches Elementarbuch 中,在 Sieg, Siegling 和 Schulze 研究的基础上,把吐火罗语 AB 两个方言联合对比,加以探讨,把名词变化归纳为八类:

a 复数,B -a, wa; A -ā, -wā, -u

b 复数,B -na, -nma; A -ṃ, -mnā

c 复数,B -nta, * -ntwa; A -ant, -ntu

d 以-r 收尾的亲属名词

e B 复数,体格-i,间接格-ṃ; A -i, -s 和-ñ -s

f B 复数,体格-ñ,间接格-ṃ; A -ñ, -s

g B 复数,体格-ñc,间接格-ntäṃ

h 不规则变化[44]

从上面简单的叙述中,可以看出来,吐火罗语名词(含形容词)的变化真够复杂的。但是,已经发现的残卷仍然能够提供一些新的变化形式。

至于动词,情况更是如此。吐火罗语动词变化也是异常复杂的,较之名词,有过之而无不及。Sieg, Siegling, Schulze 的 A 方言《语法》,把动词做了全面详尽的分析。根据他们的分析,A 方言有二语态:主动与中间;有三数:单数,复数,双数极少;有四时态:现

在时、未完成时、加重过去时、过去时；有三式：虚拟式、愿望式、命令式。此外还有不定式、分词、动名词、动名词抽象词、否定词(pravativum)等等。

Krause 和 Thomas 把 A B 两个方言联合在一起，加以分析，基本上沿袭了 Sieg，Siegling 和 Schulze 的做法。他们把现在时的动词变化分为十二类：

第一类　非构干的

第二类　构干的

第三类　构干元音贯彻始终地 B 方言是 e，A 方言是 a

第四类　构干元音贯彻始终地 B 方言是 o，A 方言是 a

第五类　词干尾音 A B 都是-ā-

第六类　词干尾音 A B 都是-nä-

第七类　有插入中缀，鼻音

第八类　A B 后缀-s-

第九类　B 后缀-sk-

第十类　B 后缀-nåsk-，-näsk-；A -nās-，-näs-

第十一类　B 后缀-sask-，-säsk-；A -sis-

第十二类　A B 后缀-ññ-

其余的时态、式等的变化，又各有其特点，我在这里不讲了[45]。

关于 A 方言的动词变化，Sieg，Siegling 和 Schulze 在他们的《吐火罗语语法》中，把所有的当时已知的动词，按照字根字母的排列顺序，纂成了一个 Verbalverzeichnis(“动词表”)，把所有当时已经出现的变化形式，列举无遗。我们今天读 A 方言的残卷时，只要牵涉到动词，仍然是时刻离不开这个“动词表”。后来 Werner Thomas 的 Tocharisches Elementarbuch，第二卷，文选与词汇表[46]，A 方言部分，仍然沿袭三位学者的《语法》，动词则抄“动词

表”；B 方言部分，由他自己编纂。至于 Pavel Poucha 的 Institutiones Linguae Tocharicae[47]，虽然算是一部词典，但是学者们都认为无甚价值，多摒而不用。

我在上面谈了吐火罗语 A B 两个方言 的名词（含形容词）和动词的变化情况。我为什么只谈这三类呢？这是因为其余的词类，如代名词、数词、副词、前置词、后置词、否定词、感叹词之类，情况已基本清楚，需要补充的微乎其微，不必再详细去论列了。

在名词（含形容词）和动词方面，特别是后者，则需要补充或者扩大的地方还有不少。我因此把它定为一个研究要点，意在告诉人们，这里英雄大有用武之地。为了把问题说得更为具体一点，我在下面根据我译释的 A 方言的《弥勒会见记剧本》举出一些补充的例子。排列顺序不是根据新博本的编码，而是根据剧本的实际剧情：

第一幕

1.30½ 3[48] tāpäk 此字不见于他处。我怀疑是 tāpärk 之误。

1.30⅟1 4 nagni，复数，体格。参阅 Gr. § 158。

1.30 ⅟1 4 ajivika，梵文作 ājīvika。

1.30 ⅟1 7 käṣ，此动词不见于他处。根据前后文，含义应该是“侵扰”，“苦”。

1.29½ 8 krañsäṣ。Gr. § 262，kāsu 的阳性，复数，间接格是 krañcäs。根据上下文，krañsäṣ 只能从 kāsu 变来，是复数，从格，一个新形式。

1.29⅟1 2 kuc prakṣäl，直译是“还问什么？”我认为译为“何况”是最恰当不过的，相当于英文的 let alone，much less，德文的 geschweige。1.42 ½ 6：kuc prakṣäl pācräṣ，“（我们爱你胜过自己的母亲），何况父亲呢？”

1.28 1/2 4 opsi，此字不见于他处。根据回鹘语本，应该是“牛犊”，原字是 ops，opsi 是复数，体格。参阅 Gr. §158。

1.28 1/1 4 ṣālypu，Gr. §82 有 ṣālypi 248 b 2，没有解释。根据上下文，我想译为“讨厌的”“无情的”，殊无把握。

1.28 1/1 7 ynāsmär，不排除读为 ytāsmär 的可能。众所周知，在婆罗迷字母中 n 和 t 有时是无法区分的。从形式上来看，这是中间语态，单数，第一人称。但是字根是什么，目前还说不出来。

1.17 1/2 8 parnäkk，不见于他处。是否与 parno（光辉的）有关？

1.16 1/2 2 eṃtsālne，eṃts 的抽象名词，习见的形式是 eṃtsālune。

1.16 1/2 6 lyutñam，我想把他解释为 lut 的虚拟语气（Konjunktiv），第一人称，单数。lut，Gr. 没有解释，Krause 和 Thomas 的 Tocharisches Elementarbuch，§415，虚拟语气第七类，A B 两方言的附加词缀（suffix）都是-ñ-。此书第二册释 lut 为 entfernen，vertreiben，加上宾语 pare（债务），意义完全符合。

1.16 1/2 7 niṣpaläntu，习见形式是 niṣpalntu，参阅 Gr. §140；Tocharisches Elementarbuch，第二册。

1.16 1/1 2 kśāñ，此字在过去已知的残卷中没有出现过。根据回鹘语本，定为“铜板”。

1.16 1/1 3 pare lutässi，lut 的不定式，参阅上面 1.16 1/2 6 lyntñam。

1.16 1/1 8 okäm，Gr. §83 没有解释。Tocharisches Elementarbuch，第二册，解释为 Vorsicht（小心），是正确的。原书的？号，可以去掉。

1.15 1/1 4 warśeṃ，此字不见于他处。根据回鹘语本，可能是“诅咒”的意思。

例子就举到这里。下面可举的例子还多得很,不再一一列举了。我准备将来专文论述这个问题。

从上面这一些例子中已经可以看出来,仅仅新博本 A 方言《弥勒会见记剧本》这一部书就能对吐火罗语语法形式做出这样多的补充,而且还能补充一些新词汇,这对进一步研究这种语言有极其巨大的意义,是不言自明的。因此我把这一项工作定为研究要点之一。

吐火罗语两个方言之间的关系

我在上面一直用“方言”二字来称呼 A B 两种语言。这只是变通的办法,并不是很科学的,也不能算是结论。A B 之间究竟是什么样的关系?学者们并没有完全一致的意见,也没有大家都承认的结论。争论的焦点是:A B 究竟是两个方言呢,还是两种语言?

在认为是方言的学者中,可以拿 Krause 和 Thomas 来作代表[49]。Krause 说:“事实上,二者的语音发展状况几乎完全一样,以致佛教的传教士毫无困难地把一种字母用于二者之上。”[50]这两位德国学者通常都使用“方言”这个词儿。他们的意见为一般学者所接受。反对者虽有,但响应者少。

A. J. Van Windekens 还想到,有可能在 A B 二方言之外另有一种分化,他称之为“楼兰吐火罗语方言”(dialecte tokharien krorainique)[51]。

两个方言之间的借用关系也引起了争论。W. Winter 说:“没有正面的证据来证明,当我们的卷子写成时,A 在两者中的任何一个地方是口头活用语。另一方面,在 B 中有西部、中部和东部方言之分这种事实说明,B 在所有三个地区都是一种活语言。”[52]

K. T. Schmidt 反对这个看法[53]。Lane 认为,在 A B 两个方言中,B 是给予者,他说,Winter 列了一个表,说明 A 从 B 借用了四十个单词,而 B 只从 A 借用了五个。Lane 的说法有人反对。

对于上述的一些问题,学者间意见分歧。看来在这方面还要继续探讨下去。

吐火罗语同其他语言的关系

这个题目是吐火罗语研究中的热门话题。事情是非常容易理解的:吐火罗语是二十世纪初叶新发现的语言,它对语言学者,特别是比较语言学者具有天然的吸引力。于是学者们就趋之若鹜了。

下面我分门别类谈一谈。

I　同印欧语系其他语言的关系

十九世纪,印欧语系比较语言学成长,壮大,名家辈出,成绩辉煌,成为那一世纪中最引人注目的学科之一,有人把它同达尔文的进化论相提并论,决非夸张。

二十世纪初,两种新语言继续被发现,一是赫梯语,一是吐火罗语。这更是锦上添花,推动了这门学科向纵深发展。学者们先致力于研究这两种语言的性质与特点。在确定了其印欧语的性质之后,又致力于探讨两种语言之间的关系,以及与其他印欧语和印欧语之间的关系。这样一来,研究工作获得了新资料,注入了新活力,便蓬蓬勃勃地发展起来,渐渐成为一门显学了。

赫梯语我们先不谈,专谈吐火罗语。对于这种语言,学者们有一段时间集中精力研究它在印欧语系诸语言中所处的地位。学者们提出了一些不同的意见。其中有两种是比较有代表性的,这两

种都是法国学者提出来的。Meillet 认为,吐火罗语在印欧语系中占一个中间地位,一方是意大利—凯尔特语,另一方是斯拉夫语和亚美尼亚语(Une place intermédiare entre l'italo-celtique d'une part,le slave et l'armenien de l'autre)。Benveniste 认为吐火罗语是“一个史前语族的古老的成员(赫梯语也可能属于这一语族),它一方面接近波罗的语和斯拉夫语,另一方面接近希腊语、亚美尼亚语和色雷斯—弗里吉亚语”(un membre ancien d'un groupe préhistorique(auquel appartenait peut-être aussi le hittite)qui confinait d'une part au baltique et au slave, de l'autre au grec, à l'arménien et au thraco-phrygien)[54]。其余的看法还多得很,我不再一一列举了。我们要记住一件事:这个问题还远远没有结论。

至于吐火罗语同其他个别语言的关系,头绪也是纷乱的。我在下面简略地加以介绍。

1 首先是同印度—伊朗语族的关系。研究这个问题几乎都是从借词着眼。我举几个例子。先列出有关的吐火罗语单词,然后引出学者们怀疑与它们有关的印伊语族某一种语言。至于论证,则由于过分复杂,一概从略:

A āṣaṃ, B aṣāṃ “尊严”,塞种语。

A porat, B peret “斧子”,奥塞特语。

B kertte,有人说,不大可能来自大夏语;有人认为来自一种印伊语言,或一种乌拉尔语。

A parāṃ, B perne “尊严”,伊朗语言

B melte “隆起”, A malto “首先”,来源意见分歧。

B waipecce “财产”,有人认为源于梵文 vaipāpṛtya-,巴利文 vey(y)āvacca-,有人反对。

A spaltäk, B speltke “热情”,有人认为源于大夏语,有人否认。

A　* añcu,　B　eñcuwo“铁”,有人认为源于伊朗语。

A　B　amok“艺术”,来源于伊朗语。

A　ākāl,　B　akālk“愿望”,来源于中世伊朗语。

B　ādañc,含义尚不明,来源于梵语 ādaṃśa-。

A　āmāṃ,B amāṃ“傲慢”,来源于印度语或中世伊朗语。

B　āsta(复数),“骨头”,来源于塞种语。

A　B　epe“或者”,来源于奥塞特语。

A　oṣke,　B　oskiye“住房”,来源于于阗语。

A　osit“道德行为”,来源于印度语。

A　kapyār,　B　kapyāre“寺庙执事”,来源于佛教梵语 kapyāri。

B　kāswo“麻疯”,来源于伊朗语。

B　kercapo“驴”,来源于梵文 gardabha-,有人反对此说。

B　koṣkiye,koṣko“茅舍”,来源于中世伊朗语。

A　B　kritāṃ“娱乐、游戏”,来源于梵文 krīdaṇa 或中世伊朗语 * kīrtan< * kirtanai。

A　niṣpal“财富”,有人认为来源于梵文 niṣphala,有人反对。

A　noṣpeṃ“倾诉衷情”或“考虑”,有人认为来自伊朗语,有人怀疑此说。

A　pare,　B　peri“债务”,来自伊朗语。

A　pākäccāṃ,　B　pakaccāṃ“夏坐居处”,来自梵语 * upagacchāna-。

B　pito“(买)价”,来自伊朗语。

B　peti“谄媚、恭敬”,来自伊朗语。

A　B　yap“大麦”,来自梵语 yava。

A　* lālaṃṣäk B lalaṃṣke“娇嫩”,来自梵语 lālana。

A　* lāstaṅk,　B　lastaṅk,“断头台”,来自大夏语。

B witsako，“根”，来自伊朗语。

B wer “仇恨”，来自楼兰俗语。

A ṣotre， B ṣotri，“相”，来自中世伊朗语。

B ṣpakiye “丸”，来自于阗语 ṣvaka-，ṣvakyc-。

吐火罗语两个方言中的外来语就举这样多例子。我有意多举了一些例子。因为借词研究是一门很有吸引力的学问，多举些例子，可以给读者多提供受启发的机会[55]。

2 其次谈同波罗的—斯拉夫语族的关系。两者间相同或者相似之处是比较明显的。学者们常常提到的有以下几个特点：

吐火罗语 ā-过去时，立陶宛语 ō-过去时；

吐火罗语动词不定式 A B-tsi，波罗的—斯拉夫语-ti；

吐火罗语 L 后缀，波罗的—斯拉夫语同；

吐火罗语形容词词缀 A -ṣi，B -ṣṣe，斯拉夫语-ište< ＊-išče，阿尔明尼亚语-acị；

吐火罗语命令语气 p-（A päklyoṣ，B päklyauṣ），斯拉夫语 po-；

吐火罗语颚化现象，波罗的—斯拉夫语同。

此外，二者间还有借词问题，学者们提到的单词有下列这一些：B akartte；A āṣtär，B astare；A ＊kru；B praściye；B ＊mäṣkwats(ts)e；B mik-；B lesto；B wrauña；A āk，B āke，āśce；A talke，B telki；A wsār，B ysāre；A asäl，B esale 等等。[56]

3 谈同日耳曼语的关系。这也是主要表现在借词方面。学者们在文章中提到的吐火罗语单词有下列这一些：

A praṅk，B preṅke “岛屿”，印度日耳曼语＊bhrongo-，古冰岛语 brekka。

A praṅk，B prentse “瞬间”，印度日耳曼语＊bhronqo-，

* bhroqo。

A　plāṅk-“拆开”，古冰岛语 flengja，挪威语 flengja。

B　mape　“成熟”，古冰岛语 mā< * mawīn。

A　B　ype　“刀”，哥特语 wēpn，古冰岛语 vāpn。

B　leswi（复数），“头晕”，哥特语 lasiws，冰岛语 lasinn，中世高地德语 er-leswen。

B　skär　“骂”，古代高地德语 scerōn。[57]

4　谈同拉丁语文的关系。学者们发现，在动词变化方面，吐火罗语与拉丁语都是现在时字干与过去时字干有对立的情况。还有人想到吐火罗语的动词词尾-mar。此外，在借词方面，两者也有关连，学者们提到的单词有 B ewe、B * aiyyer、B kwäs-、B ñakre、B prām、A ṣal，B ṣale 等等[58]。

5　谈同凯尔特语的关系。有人把这种关系一直追溯到史前时期去，认为吐火罗语和凯尔特语、意大利语、赫梯语属于印欧语系的同一个大语族。当然也有人提到借词问题，最引人注目的是吐火罗语 A　B 的动词 täm-“生”[59]。

6　谈同希腊语的关系。在语法变化方面，有人提到吐火罗语 A 的 yo“和”（名词变化单数、具格的语尾-yo）与希腊语有关。同其他语言一样，学者们在借词方面，在两个语言之间，找出了不少的相同或者相似的现象。例子有下列一些：A　ekär，B　aikare“空虚的”；A　B or“木头”；A　ortum“友好的，和善的”；A　kleps-，B　klaiks-“凋谢、萎缩”；B　päss-“剥（皮）；A　B　yneś“明显的、亲身的”；A B　lyipär“其余的”；A　sruk-，只限于致使动词，“杀”[60]。

7　谈同赫梯语的关系。中心问题依然是借词。有以下一些例子：A　kaṣt，B　kest“饥饿”；A　ya-“做，制”；A　B　ṣärk-，只限于致使动词，“超过”，赫梯语 šärku-。还有一些有争议的例子，

例如:A　e-,B　ai“给与”;A　wärkänt,B　yerkwantai(间接格)“轮子”[61]。

最后,关于吐火罗语同上举印欧语系语言以外的其他印欧语言的关系,例如同亚美尼语、阿尔巴尼亚语等等的关系,我不再细谈了[62]。

Ⅱ　同非印欧语系语言的关系

吐火罗语虽是一种印欧语系语言,但是根据一些学者的意见,也同非印欧语系语言有关系,其中有非印欧语的成分。这个问题牵涉到原始印欧人的“故乡”问题,也牵涉到原始吐火罗人的“故乡”以及大迁徙问题,异常复杂,众说纷纭,是国际学术界一个著名的“难点”,至今没有为多数人能接受的结论。德国学者 W.Krause 有一个扼要的论述,既简练,又准确。我现在简略加以介绍:吐火罗语中的非印欧语成分包括两个方面,一是语言结构,一是借词。在语言结构方面,吐火罗语的第二级诸格适用于一切数的只是松弛地挂上去的词缀,让人们想到黏着语(agglutinierende Sprachen)。吐火罗语名词变化两个层次的结构,同今天印度的某些语言极其相似。举一个例子:吐火罗语 A　käṣṣi“师傅”,单数,体格:käṣṣi,间接格:käṣṣiṃ,依格:käṣṣin-aṃ;复数,体格:käṣṣiñ,间接格:käṣṣis,依格:käṣṣis-aṃ;印度斯坦语(Hindustani)beṭā“儿子”,单数,体格:beṭā,间接格:beṭe,依格:beṭe-meṃ;复数,体格:beṭe,间接格:beṭoṃ,依格:beṭoṃ-meṃ。由此看来,吐火罗语中底层语言(Substrat)有非印欧语言成分,这一点是十分可能的。吐火罗语还同印度德拉维(达罗毗荼)语有联系。这种语言不但有黏着现象,而且把名词分为两大类:一类是比较高级的一类(神仙、魔鬼和人),一类是低级的一类(牲畜、无生物)。这同吐火罗语相似,它把东西分为两类:一类是有理性的,一类是无理性的,这对间接格

的变化有决定的意义。这可能纯粹是类型学的偶合,不一定有历史的联系。此外,吐火罗语还可能同芬兰乌戈尔语族有联系。譬如匈牙利语表示“脸”的单词有 orca,orr“鼻子”+ száj“嘴”。东雅克语(Ostjakisch)的“脸”,是 ńot-sēm(“鼻子”+“眼睛”)。爱沙尼亚语的“脸”,是 susilmat(“嘴”+“眼睛”)。吐火罗语 A 的“脸”,是 sk-mal(“眼睛”+“鼻子”)。从这一个简单的例子中可以看出其间的关系。吐火罗语还同高加索语族有联系[63]。

上面介绍的 Krause 的意见,重点显然是放在语言结构方面。在借词方面,Thomas 提供了一些例证。他首先提供的是双词组合的例证,上文讲的 ak-mal 等就属于这一类。此外还有一些类似而又不完全相同的双词组合,譬如吐火罗语 A tuṅk ynāñmune“爱、敬”,B maim palsko“虑、思”,这种情况在印欧语系和非印欧语系语言中都能见到。我想在这里离开本题谈一谈中国的汉语。大家都知道,古代汉语单音词占压倒的优势。后来单音词双音化,譬如《论语》“有朋自远方来”的“朋”字,后来变成了“朋友”,“朋”和“友”其实是一个意思,后来却非联合起来不行。这类的词俯拾即是,譬如“思想”等等都是。这在汉语词汇双音化的过程中几乎成为一个规律,很可以拿来同吐火罗语等语言来对比一下。

现在再继续介绍 Thomas 关于借词的论述。首先他似乎已经充分认识到研究借词问题的难度。他引用了美国学者 Lane 批评 Van Windekens 的话说后者的方法有问题,他随便从拿到手的词典之类的书籍中挑出一些单词,同吐火罗语比附,不管这些单词出现的时代[64]。Thomas 显然是同意这个意见的。他举了许多吐火罗语的借词,都是从其他学者的著作中拿来的,他自己的论断是十分谨慎的。他列举的例证有下列一些:吐火罗语 A koṃ,B kweṃ“犬”[65];A kärtkāl,B kärkkālle“池”;A tiri,B teri,tiri“方式”;A akāṃtsune“财富”;A *añce,B añcuwo“铁”;A

atär,B etre“英雄”;A āti,B单数间接格 atiyai “草”;A B ālp-“掠过”;A ep-,B aīp- “遮盖”;A omäl,B emalle “热”;A kaṣ,B keṣe “寻”(长度单位);A kātsa“近”;A käntu,B kantwo “舌头”;A kälk-“走”;A kukäṃ,B kukene “脚踵”;A kum “发旋儿”;A B kul- “减少,放松”;B kertte “剑”;A koṃ,B kauṃ “天,日”;B kor “咽喉”;B kwrāṣe “骨骼”;A ñom,B ñem “名字”;A ñomes “犁”;A ñkät,B ñakte “上帝”;A tāp-,B tāp p- “吃”;A tuṅk,B taṅkw“爱”;B pita “(买)价”;A potäk “爪子”;A praṅk,B preṅke “岛屿”;B wītseko “根”。Thomas 还举了一些单词,据他说,学者们还没有认真研究,我在这里省略了。另外,他又举出了从吐火罗语借到乌拉尔—阿尔泰语里去的借词,如 öküz“牛”(维吾尔语)。吐火罗语 A ṣpät,B ṣukt“七”;A wäs,B yasa“金子”等也被借了出去。Thomas 又提到吐火罗语与日本虾夷语的关系,我不引了,请读者自行参考吧[66]。

Ⅲ 同新疆其他古代民族语言的关系

不管吐火罗人是从什么地方来的,他们在新疆住了很长的时间,同其他古代民族共同生活,来往密切。他们的语言不可能不同其他民族语言发生关系,有借进,有借出。这种情况我在上面的叙述中已经讲了一些,譬如同于阗塞种语的关系。这是一个十分复杂的问题,现在详细讨论,还非其时。我只提醒读者,这里面大有文章可作,希望大家随时注意。

Ⅳ 同汉文的关系

介绍吐火罗语同其他语言的关系,已经到了尾声,好学深思的读者必然会提出一个问题:它同我们的汉文有什么关系?

我现在就来回答这个问题。

中国的汉族在历史上很长的时期内同新疆有过各种各样的关系，不少的汉人在那里定居。新疆本来就是世界上几大文明体系汇流的地方。有名的“丝绸之路”横亘其间，把中国内地同中亚一直到西亚各国联系起来，成为东西文化交流的大动脉。文化交流的内容异常丰富，举凡精神文明和物质文明的创造，无不包含其中：政治的、经济的、宗教的、科技的、文学的、艺术的等等方面都在交流之列，连动、植、矿物也进行交流，很多今天是中国的东西，譬如苜蓿、葡萄、石榴之类，原来都是交流进来的。参加这种交流的民族很多，语言当然也就繁多。交流活动离不开语言，结果连语言也交流起来了。专就吐火罗语和汉语而论，这种交流充分地表现在借词上。汉语中有吐火罗语借词，反之亦然。自从本世纪初吐火罗语发现以来，各国学者注意这个问题的颇不乏人。我现在扼要加以介绍，其中也有我自己研究的成果。

先谈从吐火罗语借入汉语的单词。首先注意这个问题的是法国学者。烈维（S. lévi）著《所谓乙种吐火罗语即龟兹语考》[67]，他引用《隋书·音乐志》讲七声的一段：

一曰娑陁力，华言平声，即宫声也；

二曰鸡识，华言长声，即南吕声也；

三曰沙识，华言质直声，即角声也；

四曰沙侯加滥，华言应声，即变徵声也；

五曰沙腊，华言应和声，即徵声也；

六曰般赡，华言五声，即羽声也；

七曰俟利箑，华言斛牛声，即变宫声也。

第一个字是龟兹语，或者是通过龟兹语变来的印度字。下面，烈维又谈到几个借词：

汉文“沙门”，梵文 śramaṇa，巴利文 samaṇa，混合梵文

śramaṇaka,龟兹语 ṣamāne,焉耆语(A)ṣāmaṃ[68]。羡林案:根据这个表,汉文的“沙门”(更早一点的“桑门”)与其说是出自龟兹语,毋宁说是出自焉耆语。

汉文“沙弥”,梵文 śrāmaṇera,巴利文 sāmaṇera,混合梵文 śrāmaṇera,龟兹语 ṣanmiśke,焉耆语 ṣāmner。

汉文“波逸提”,梵文 pātayantika,pāyantika,pāyattika,巴利文 pāyantika,混合梵文 pāyattika,pāyantika,pātayantika,龟兹语,焉耆语 pāyti。

在同一篇文章中,烈维还谈到一些其他的借词,例如“出家”、“外道”、“灭”等。我不再一一论列。我只想指出,“出家”一词,根据我的研究,是吐火罗语借自汉语,而不是相反。请参阅拙著:《说“出家”》[69],这里也不再谈了。在另外的地方,法国学者还谈到汉译佛典中的“分卫”二字,来自吐火罗语 A B pintwāt,梵文 piṇḍapāta 不是它的来源。这是毫无疑问的。

现在谈一谈我自己在这方面的一些研究成果。我一向认为,在最早期——后汉、三国时期——的汉译佛典中的佛教术语,都不是从梵文或巴利文译过来的,而是通过古代中亚民族语言的媒介,首先是吐火罗语。我在下面举出几个例子:

汉文“佛”字,一般的意见是,“佛”是“佛陀”的省略,我经过细致的研究认为,“佛陀”是“佛”的延长。1949 年,我写过一篇论文:《浮屠与佛》[70],其中论证“佛”字译自吐火罗语 A 焉耆语 ptāñkät,B 龟兹语 pūdñäkte,pät 和 pūd 正与“佛”字相当,这里没有可怀疑的余地。但有一点遗憾:“佛”字古音 but,是浊音,而 pät 和 pūd,pud 都是清音。此问题耿耿于怀者垂四十余年。在这期间出了一些新资料。去岁(1989 年)末,忽然灵感萌动,立即写了一篇论文:《再谈“浮屠”与“佛”》[71]。我有十分信心地说,这个问题是完全彻底地解决了。

汉文"恒(河)"　"恒"字与"佛"字颇有类似之处。一般认为,"恒"系"恒伽"之略,出现在"恒伽"之后。实则不然。这个字在汉译佛经中的出现,可以分为三个时期:

早期——后汉　恒　后汉支娄迦谶译《道行般若经》[72]

中期——两晋南北朝　恒伽　东晋瞿昙僧伽提婆译《增壹阿含经》[73]

强伽　元魏瞿昙般若流支译《一切法高王经》[74]

后期——唐　殑伽　玄奘《大唐西域记》,卷一

弶伽　义净译《根本说一切有部毗奈耶药事》[75]

事情已经非常清楚:"恒"字在前,"恒伽"等在后。再看梵文原文 Gaṅga,中、后期的汉语音译的来源,正是这个字,而"恒"字的来源则只能是吐火罗语 A 的 Gaṇk 或 B 的 Gaṇk 或 Gaṇ。

汉文"须弥"　也按上面的办法分为二个时期,因为早期缺:

中期　须弥　后秦佛陀耶舍共竺佛念译《长阿含经》[76]

晚期　苏迷卢　《大唐西域记》,卷一

我在这里引几条注:

《大唐西域记》,卷一,夹注:

旧曰须弥,又曰须弥娄,皆讹。

《一切经音义》,卷一,慧琳音《大般若波罗蜜多经》:

或云须弥山,或云弥楼山,皆是梵声转不正也。[77]

同上书,卷四七,玄应音《对法论》:旧言须弥者,讹略也。[78]

你看,谈到"须弥",不是"讹",就是"讹略"。原因何在呢?这仍然同"恒(河)"一样,来源不是梵文的 Sumeru,而是吐火罗语的 Sumer,A B 两方言同。

上面举的"恒(河)"和"须弥(山)"两个例子,是我在 1955 年写

成的一篇论文[79]中探索的结果。三十四年以后，在1989年，我又在一篇论文[80]中探讨同一个问题，我在这里研究的是“弥勒”这个词。这个词梵文是Maitreya，巴利文是Metteyya，混合梵语是Maitreya，Maitrīya，Maitraka，Maitrīya等。焉耆语是Metrak，龟兹语是Maitrāk，粟特语是M'ytr'k。汉译除了音译外，还有一个意译：“慈氏”。按照上面的办法分为三个时期：

早期

弥勒　吴康僧会译《六度集经》，卷一[81]

　　　后汉支娄迦谶译《杂譬喻经》[82]

慈氏　吴支谦译《大明度经》，卷二[83]

中期

音译和义译都沿袭早期的译法，经多不具录。

后期

梅呾利耶、梅呾丽曳等等

唐玄奘译《阿毗达磨大毗婆沙论》，卷一百七十七[84]

唐窥基撰《说无垢称经疏》，卷三末[85]。

有关的经还多得很，无法一一引用。“弥勒”一词来自吐火罗语，可无异议。“梅呾利耶”等词来自梵文，也完全可以肯定。

我在上面叙述了法国学者对汉语中吐火罗语借词的意见，也讲了我自己在这方面探讨的成果。我认为，只要展开研究，汉语中吐火罗语的借词数目还会增加。这一点丝毫也用不着怀疑。

吐火罗语中有没有汉语借词呢？回答是肯定的。这方面的研究工作比较困难，因为在吐火罗语中不像汉语那样有现成佛典术语。因此找到的汉语借词数量不大。我现在根据外国学者的研究结果扼要加以介绍：

B　cāk“百磅”	汉语
B　cāne	汉语“钱”

B　tau　　汉语“斗”

B　śakse　　汉语“烧酒”

A　ype，B　yapoy　　汉语“邑”

A　kroṅśe，B　kroṅ(k)śe[86]

还有一个词，记得有人提过：

A　tseṃ　　汉语“青”

我认为，吐火罗语中汉语借词，同汉语中的吐火罗语借词一样，只要展开研究，数目还会增加，这同样无可怀疑。

我在上面论述了吐火罗语同许多语言的关系，其中也包括汉语。我的用意是想说明，这种关系极其复杂，有待于进一步的探讨。我之所以把这些问题列入将来的研究要点，是寄希望于未来。

命名问题

这个问题，我在上面《绪论》中已经谈过。在介绍参考书时，特别有一栏介绍命名问题。时至今日，问题仍没有真正解决。德国老一辈学者，例如 Sieg 等，始终坚持“吐火罗”这个名称。晚一辈的学人，例如 W. Thomas，觉得这个名称确实有点问题，但为了方便起见，仍然保留、使用。看来这个问题还有待于进一步深入探讨。因此我把它列为“研究要点”之一。我顺便提一句：中国西夏文学者王静如曾在 1956 年对这个问题发表过意见[87]，请参阅。

吐火罗语第三种方言——跋禄迦语

我在上面“绪论”中引过玄奘《大唐西域记》中的一段话，为了便于讨论，再引如下：

跋禄迦国　文字法则,同屈支国,语言少异。

“屈支国”就是龟兹国,这里使用的是吐火罗语B方言。跋禄迦国的文字,跟龟兹国一样,意思就是都使用婆罗迷字母。只是“语言少异”,意思就是语言差不多。这不是一个第三种方言又是甚么呢?学者们的文章中间有涉及这个问题的,但极不具体,极不深入。解决这个问题有待于未来的努力。

以上共列了七项“研究要点”,这只能算是一孔之见,仅供参考。形式上虽然七项并列,但在意义上和重要性上,却不能并列。七项中第一项是重点,从国际分工的角度上,从扬长避短的角度上,对中国学者来说,不能不把第一项列为重点。道理上面已经充分阐述,兹不赘。

全书到这里就完了。对中国海峡两岸的学者来说,吐火罗语的研究还是相当陌生的。但是吐火罗语残卷都是在中国境内发现的,它是我们中国古代的民族语言。研究它是我们的天职。学术尽管是国际性的,我们决不在科学研究上闭关排外;但是,我们也决不能把自己关在自己民族语言研究的大门之外。我们在这方面应该作出至少不低于其他国家学者水平的贡献,这才符合我们国家的地位。

海峡两岸的学者同行们,盍兴乎来!

1990年2月21日写毕

注释

〔1〕没有全译,因为原文过长。我的译文主要根据 Sieg 的德文译文,见 Übersetzungen aus dem Tocharischen I, APAW, 1943, Phil.-hist. Klasse, Nr.16。

〔2〕这是一首诗。

〔3〕词牌名。

〔4〕《大正新修大藏经》,三,87a—88c。

〔5〕同上书,二十五,151b—152a。

〔6〕同上书,三 144b。这一部佛典由于篇幅限制我没有抄录,读者请参阅原书。

〔7〕同上书,一,37c—38a。

〔8〕这个故事屡见于汉译佛典中,决不止《长阿含经》一处。

〔9〕这个故事也见于别的汉译佛典中,内容大同小异。

〔10〕要注意:这里是两个画师,而不是一画师,一工巧师。

〔11〕《大正新修大藏经》,二十四,77a—b。

〔12〕Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Bd. 97, H. 2, 1943.

〔13〕见注〔1〕。

〔14〕《民族语文》,1982 年第 4 期。

〔15〕吐火罗语 A 的《国王五人经》或《福力太子因缘经》(二经故事轮廓基本相同),在汉译佛典中和其他古代语言的佛典中,有无数的或长或短的平行异本。我无法一一列举。请参阅上面注〔12〕举的笔者的那一篇论文:Parallelversionen zur tocharischen Rezension des Puṇyavanta-Jātaka,现收入笔者的《印度古代语言论集》,1982 年,中国社会科学出版社。

〔16〕《汉魏两晋南北朝佛教史》,1938 年,商务印书馆,下,页 799—800。

〔17〕《大正新修大藏经》,十四,426—428。

〔18〕同上书,十一,627a—c。

〔19〕同上书,卷,628a—631c。

〔20〕同上书,二,432b—437b。

〔21〕同上书,一,41c—42a。

〔22〕同上书,卷,524b—c。

〔23〕同上书,二,787c—789c。

〔24〕同上书,二十四,24c—26a。

〔25〕同上书,卷,304b。

〔26〕同上书,十四,423c—425c。

〔27〕Maitreya-samiti, das Zukunftsideal der Buddhisten, Strassburg 1919. Leumann 标题《弥勒会见记》是错误的。西方学者始终没有弄清楚二者的区别。

〔28〕其他本子多作"宝幢"。德文译者渡边海旭译为 Juwelen-Sitz,显然是错误的。"宝台"不是"宝座"。渡边译文删落极多,误译之处也不少。望读者注意。

〔29〕法国学者 S. lévi, Le Sūtra du Sage de Fou dans la littérature de l'Asie Centrale, JA. 1925, 2. tome 207, 305—332.

〔30〕《大正新修大藏经》,四,432b—433b。

〔31〕S. Lévi 注意到了这个问题,但是并没能提出甚么合理的解释。他把汉文"劳度差"还原为梵文 Raudrākṣa,见 Le Sūtra du Sage et du Fou P. 325—326.

〔32〕作为一篇论文《梅呾丽耶与弥勒》刊布于《中国社会科学》,1990 年,第一期。

〔33〕译文见 Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Jahrgang 1943, Phil.-hist. Klasse. Nr. 16.

〔34〕以上七篇德文见 Abhandlungen der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Klasse für Sprachen, Literatur und Kunst, Jahrgang 1951 Nr. 1.

〔35〕译文采自《回鹘文〈弥勒会见记〉》1,研究整理:伊斯拉菲尔·玉素甫、多鲁坤·阙白尔、阿不都克由木·霍加,新疆人民出版社,1988 年。译文完全照抄。

〔36〕新博本原编号。译文全出我手。

〔37〕根据上下文,特别是回鹘语本加以补充的。下面凡用( )这个符号的,同。因为吐火罗语本残缺得非常厉害,所以需要补充的地方特别多。我想,读者从中也能看出,如果没有回鹘语本,吐火罗语本的故事情节简直是无从找到线索。

〔38〕汉文译名各有体系,所以不尽相同。

〔39〕我怀疑,此字应是梵文的 upasikā,即汉文的"优婆夷"。

〔40〕曲牌名,表明下面是诗歌。

〔41〕"种"字疑"采摘"之误。

〔42〕梵文 udumbara,音译优昙钵罗,就是我们常说的昙花。

〔43〕§210—§265。

〔44〕该书页 118—137。

〔45〕Krause 和 Thomas:Tocharisches Elementarbuch,页 173—270。

〔46〕Heidelberg 1964,Carl Winter. Universitätsverlag.

〔47〕Monografie Archivu Orientálního, vol. XV, 1955, Státni Pedagogické Nakladatetslví, Praha.

〔48〕这是新博本的编码。

〔49〕参阅 W.Krause 和 W.Thomas, Tocharisches Elementarbuch, Bd. I, Grammatik, Heidelberg 1960 ,S. 37;W. Krause, Tocharisch, Handbuch der Orientalistik, 1. Abt. 4,3. Akchn. Leiden/Köln 1971, S. 32.

〔50〕W. Krause, Tocharisch, Handbuch der Orientalistik S. 32.

〔51〕这里和整个一段,参阅 Werner Thomas, Die Erforschung des Tocharischen (1960—1984), Franz Steiner Verlag Wiesbaden GMBH, Stuttgart 1985, S. 126—127.

〔52〕W. Winter, Tocharians and Turks, Ural Altaic Series, 23(1963),P. 243.

〔53〕Vorläufige Bemerkungen zu den in der Staatbibliothek Preussischer Kulturbesitz in Berlin neu gefundenen tocharischen Handschriftenfragmenten, ZDMG, Suppl. V. (1983〔84〕)S. 279.

〔54〕W. Thomas, Die Erforschung des Tocharischen, S. 129.

〔55〕参阅上引书,页 130—136。

〔56〕同上书,页 136—140。

〔57〕同上书,页 140—141。

〔58〕同上书,页 141—142。

〔59〕同上书,页 142—143。

〔60〕同上书,页 143—145。

〔61〕同上书,页 145—146。

〔62〕同上书,页 146—147。

〔63〕W. Krause, Tocharisch, Handbuch der Orientalistik. S. 35—37. 参阅 Thomas 上引书,页 147—148。

〔64〕这种情况在中国也有。一位隋唐史专家,对梵文之类的古代语言缺乏起码的知识,却不知藏拙,最喜欢搞对音,结果有如儿童玩积木,任意拆散,笑话百出。

〔65〕有一位印度学者认为,中国"犬"字同这些字有关,他想以此证明中国同印欧语同源,他还举了"牛"、"帝"等字。

〔66〕Thomas,上引书,页 147—153。

〔67〕原文见 Journal Asiatique 1913 年,九、十月刊。汉译文见《吐火罗语考》1957 年,中华书局,页 11—42。

〔68〕上面不都是烈维的原文,有我补充的,有我对烈维的引文错误处的改正。

〔69〕见《出土文献研究》,文物出版社,1985 年,页 184—190。

〔70〕原刊《中央研究院历史语言研究所集刊》,第二十本《本院成立第二十周年专号》;后收入《中印文化关系史论文集》,1982 年,北京三联书店。

〔71〕《历史研究》,1990 年第二期。

〔72〕《大正新修大藏经》(以下缩写为㊅)八,439b。

〔73〕㊅二,736b。还有一些经,不具引。

〔74〕㊅十七,854b。

〔75〕㊅二十四,33c。

〔76〕㊅一,114c。

〔77〕㊅五十四,314c。

〔78〕㊅五十四,622b。

〔79〕《吐火罗语的发现与考释及其在中印文化交流中的作用》,现收入《中印

文化关系史论文集》。

〔80〕《梅呾利耶与弥勒》,《中国社会科学》,1990年,第一期。

〔81〕㊅三,3b。

〔82〕㊅四,499b。

〔83〕㊅八,486a。

〔84〕㊅二十七,890b。

〔85〕㊅三十八,1048b。

〔86〕以上诸词,见Thomas上引书,页153。最后一词,原文没有列出汉文。

〔87〕伯希和、烈维著,冯承钧译《吐火罗语考》序。

跋

书写完了,任务已经完成,本应立即放下笔,休息一会。但是心里还有一些话要说,有几件事情还需要交待,因此再啰嗦几句。

我虽然研究吐火罗语已经颇有些年头,但是从来没想到写甚么“导论”——自己还正在摸索,焉能“导”人?万没有想到,林聪明先生竟来函征稿,并且暗示了题目。我先是一愣,转而为喜,“实获我心”,是我第一个想法。没有他的提示,这样一本书是决不会出现的。我于是立即下手,把自己的一些想法整理了一下,经过几个月的艰苦努力,一部书稿赫然呈现在眼前。即使文章不一定是自己的好,难道还不由衷喜悦吗?“饮水不忘掘井人”,我首先要感谢林聪明先生,还要感谢有眼光有魄力的新文丰出版公司。

这样一部书有没有用处呢?现在全世界专门研究这种“天书”的学者不过二三十人。人数可谓极少了。但是对这种“天书”有兴趣的,譬如比较语言学者、比较文学者、佛教研究者、民间文学者,一般的宗教学者、历史学者、语言学者、考古学者,等等,如果不想“坐井观天”,对这种“天书”必然注意。这样一来,人数就多得不得了啦。因此,费这样大力量来写这本书,决不会徒劳无功。即使不会“洛阳纸贵”,问津者当不乏人。

吐火罗语,严格说是一种中国古代民族语言。尽管学术无国界,现在任何学问都是国际性的;但是,“近水楼台先得月”,我们海峡两岸的中国学者应当承担更多的任务。这一点恐怕大家都会同意的。倘若由于这一部书的出版而引起广大青年学者的注意,对

我们国家是大贡献,对我自己是大安慰。

在本书写作过程中,我的助手李铮先生帮我整理、打印资料,谨向他表示谢意。

在今天台湾的教育学术界中,我当年的师友恐怕还有一些,当然都已接近或者超越耄耋之年。通过我这部拙作在台湾的出版,我向他们表示诚挚的敬意和怀念。“但愿人长久,千里共婵娟。”

1990年3月8日

吐火罗文 A 中的三十二相

所谓三十二相是指印度古代流传的大人物(mahāpuruṣa)特异的生理现象。这是一种民间传说与宗教迷信的混合产物,看上去是非常荒诞而又幼稚可笑的。但是它的影响却不可低估;它也传到了中国,不但影响了中国的相术和小说,比如说《三国演义》,而且还进入了正史。我以前曾写过一篇文章谈这个问题[1],这里不再赘述。

我现在谈吐火罗文 A(焉耆文)中的三十二相,并不是因为我对这种特异的生理现象感到兴趣,而是因为这三十二相屡次出现于吐火罗文 A 和 B(龟兹文)中;虽然没有一处是完整的,但有梵文、巴利文、汉文、藏文、回鹘文、粟特文、于阗文等等的译本可资对比,对于确定一些吐火罗文字的涵义很有帮助,而确定字义又是当前研究吐火罗文重要而又艰巨的工作。

释迦牟尼如来佛身上的三十二相(与之并行的还有所谓八十种好 anuvyañjana,都讲的是特异的生理现象,二者之间也有重复),散见于许多译本的佛典中,基本上相同,但又有差异:名称的差异、次序的差异、详略的差异,等等。对于这样的问题,这里无需细谈。专就吐火罗文 A 中的三十二相而言,过去许多国家的研究吐火罗文的学者已经注意到了。比如,德国学者 F.W.K.Müller, W.Schulze, E.Sieg, W. Siegling,法国学者 S.Lévi,比利时学者 W.Couvreur 等等都是。此外,还有一些学者研究其他文字中的三十二相,比如,德国学者 E.Leumann,Reichelt,F.Weller,法国学者

Benveniste,Sénart 等等都是。他们所写的有关的书籍和论文,在这里就不加以列举了,在下面引用时再写出。这里只着重指出一点,那就是,他们有一个共同的特点:都是从语言学而不是从宗教学的角度来讨论三十二相。我们在下面也遵循这个原则。

研究吐火罗文A中的三十二相的文章,几乎都与吐火罗文A《弥勒会见记剧本》(Maitreya-Samiti Nāṭaka)有联系。这一部书不是经,而自称是剧。这一部叙述弥勒会见释迦牟尼如来佛的剧本,是圣月菩萨大师自印度语译为吐火罗文,而智护法师又自吐火罗文译为回鹘文的。吐火罗文A的残卷和回鹘文的残卷过去都有所发现,而且还不只一种。古代于阗文也有《弥勒会见记》,E.Leumann 于 1919 年校勘出版,书名是 Maitreya-Samiti, Das Zukunftsideal der Buddhisten,共分为三部分:一、北雅利安文(即于阗文);二、印度文;三、汉文。此书不是剧本,与吐火罗文A本及回鹘文本只在内容上有些相似,实则无关。我们在这里不去研究。无论如何,弥勒佛的信仰在古代新疆一带流行极广,这一点是可以肯定的。古代新疆地区佛教大小乘都有,而以大乘为主;弥勒佛信仰大小乘都有。以后当专章讨论这个问题,这里先提一句。

我在上面已经谈到,吐火罗文A本和回鹘文本的《弥勒会见记》残卷久已为人所知,外国学者已经写过一些文章。但是,近20多年来,在我国新疆,又继续有所发现。虽然还不够全,但其量远远超过外国学者已经知道的那一些。中外学者知道了这情况,都会欢欣鼓舞的。关于回鹘文本发现和考释的情况,请参阅冯家升、耿世民和李经纬等同志的文章:冯家升《1959年哈密新发现的回鹘文佛经》,见《文物》1962年,7期、8期;耿世民《古代维吾尔语佛教原始剧本〈弥勒会见记〉(哈密写本)研究》,见《文史》第12辑;李经纬《〈如来三十二吉相〉回鹘译文浅论》,见新疆喀什师范学院学报,1981年,第2期;我在这里不再去谈。至于吐火罗文A本,

1975 年 3 月在新疆焉耆又新发现了 44 张,每张两面,共 88 页。每页八行,只有一页是七行,而这一行可能是撕掉的。同以前发现的绝大部分吐火罗文 A 残卷一样,是用工整的婆罗迷字母书写的,也同样有火烧的痕迹,一般是烧掉左端的三分之一左右,有少数几张烧得很厉害,只留下几行字。最初发现时,不知道是什么内容。今年二月,王东明同志和李遇春同志把放大的照片交给我,让我检看内容,确定书名。我把第一页只看了几行,就发现了本书的名称:《弥勒会见记剧本》(Maitreya-Samiti-Nāṭkaṃ,见新疆博物馆编号 76YQ1.1$^{1}/_{2}$5,下面引用时,只写最后的页码)。德国学者校订出版的残卷中,虽然也有这部书的断片,但为数极少;而且从他们的内容介绍来看,他们对本书的内容不甚了然。这是为当时客观条件所限,我们不能苛求于前人。从新发现的残卷的行款来看,与以前发现的几乎都不相同,可见这是一部独立的写本。在文字方面,同旧的有许多相同之处,可以用来互相校对,互相补充,这对于了解内容有很大的帮助。总之,发现这样多而又连贯的残卷,是一次空前的盛举。对吐火罗文的研究来说,这是一件大事。这是我国的博物馆工作者和考古工作者对世界学术的一个很有意义的贡献。

我正在挤出时间,对残卷进行整理、考释的工作。我现在先从中选出三十二相这一段,加以对比研究。原因是三十二相有多种文字的异本可资参照,对确定字义较有把握。可惜残卷原来就已错乱,新疆博物馆的编号不足为凭。我要整理的是 8$^{1}/_{1}$和 14$^{1}/_{2}$这两页,还有 12$^{1}/_{1}$和 12$^{1}/_{2}$这两页。8$^{1}/_{1}$和 14$^{1}/_{2}$虽然编号相距颇远,实际上应该是相连的。但是核对火烧的痕迹,这两张原来就没有排在一起;所以,对于次序的错乱,新疆博物馆的同志们不能负责。只是这三张的$^{1}/_{1}$和$^{1}/_{2}$应该颠倒过来,因为从 8 和 14 以及 12 这三张上三十二相的排列顺序来看,$^{1}/_{2}$应该在前,$^{1}/_{1}$应该在后。

为了弄清楚三十二相在整个剧本中的地位，有必要先把与三十二相的出现有联系的故事梗概交待一下。《弥勒会见记》，无论是吐火罗文 A 本，还是回鹘文本，规模都非常巨大，内容都非常丰富。吐火罗文 A 本，因为发现的残卷相对地说还比较少，现在还无法确定其规模。回鹘文本，虽然也还不能说残卷已全部被发现，但仅就目前已发现的来看，293 张，586 页是一个很大的数目，故事线索已完全清楚。详细内容请参阅耿世民文章。在吐火罗文本中，同回鹘文本一样，三十二相出现了两次，而且都是在第二幕。第一次是吐火罗文8 1/1和14 1/2（简称《吐新博本》一），回鹘文是第二幕第五张（简称《回新博本》一）；第二次是吐火罗文12 1/2和12 1/1（简称《吐新博本》二），回鹘文是第二幕第十一张（简称《回新博本》二）。第一次出现时，两个本子都清清楚楚标出了表示顺序的数字，而第二次出现时则都没有数字，顺序大有差异，内容也不完全相同。可是两个本子又基本相同，只有最后几相不同，二者都不够三十二相。值得注意的是，《吐新博本》一与《回新博本》一之间，顺序也不完全相同。《吐新博本》一的第六相，到了《回新博本》一中变成了第三十一相。因此，从前者的第七相后者的第六相起，二者之间就相差一个数字，这样一直到最后一相才又完全相同。我在这里要提一句：在吐火罗文与回鹘文中，故事开始不太久，三十二相就出现了。故事内容大略是：婆罗门波婆离（Bādhari，我借用汉字旧译，与梵音不完全符合），年已 120 岁，梦中受天神启示，想去拜谒释迦牟尼如来佛。但自己已年迈龙钟，不能亲身前往，遂派弟子弥勒同伙伴 16 人，代表他谒佛致敬。碰巧弥勒也在梦中受到天神同样的启示，便欣然应命。波婆离告诉弥勒等说：如来身上有三十二大人相，只要看到这些相，那就必然是如来无疑，就可以把疑难问题提出来，以此来考验如来。在这里三十二相第一次出现。等到弥勒等奉师命来到释迦牟尼那里，他仔细观察，果然在佛身上

看到了三十二相。在这里三十二相第二次出现。

这并不是一个新故事。汉译《贤愚经》卷十二《波婆离品》第50,讲的就是这个故事(参阅冯家升文章)。可见这故事在印度流传已久,改为剧本大概是以后的事。至于回鹘文残卷跋语中讲到的"印度语",不知是否指的就是梵文。反正梵文或其他印度语的原本至今并未发现,只能算是阙疑。

我现在就在下面按照吐火罗文A残卷8⅟₁和14½的顺序把三十二相一一并列出来,辅之以12½和12⅟₁。我把新发现的《吐新博本》列为正文,《吐新博本》缺而其他吐火罗文A本有的则写在圆括号( )内,字母缺少加以填补的也用圆括号,字母不清楚的则用方括号[ ]。现在统计起来,只有《吐新博本》有而其他本完全缺的是二(两条)、三、六、七、八、十、十二、十七、二八等,这几条特别值得我们重视。我在下面将引用的书籍和文章有:

1. Gr. = Sieg, Siegling, und Schulze, Tocharische Grammatik;
2. Toch. Spr. = Sieg und Siegling, Tocharische Sprachreste;
3. Schulze = Schulze, Kleine Schriften;
4. Couvreur = W. Couvreur, Le caractère sarvāstivādinvaibhāṣika des fragments tochariens A d'après les marques et épithètes du Bouddha, Muséon, tome LIX, 1~4;
5. MPPŚ = Mahāprajñāpāramitāśāstra(Lamotte);
6. D = Dīghanikāya(巴利文)Ⅲ, 143~144;
7.《长阿》=《长阿含经》;
8.《中阿》=《中阿含经》;
9.《大般若》=《大般若波罗蜜多经》;
10.《翻译》=《翻译名义大集》,榊亮三郎编;
11.《回新博本》= 回鹘文《弥勒会见记》;
12.《吐新博本》= 1975 年新疆发现的吐火罗文A本《弥勒会

见记剧本》,现存新疆博物馆;

13.《大方便》=《大方便佛报恩经》。

下面引用时,为了避免重复与冗长,我只写前面的缩写。

在$8\frac{1}{1}$三十二相出现以前,《吐新博本》有几句话:bādhariṃ raryuraṣ ptāñktac waṣtaṣ lantseñcä brāmnune raryuraṣ ṣamnune ($8\frac{1}{1}2$ <eṃtssantra> ////-ṃ krop wartsyaṃ lmont ptāñkat kaṣṣinac kātse śmācä tmak yas cami kapśiññaṃ taryāk($8\frac{1}{1}3$)(wepi)////sne tom yaṣaṃ śāstrantwaṃ nṣā ākṣiññunt tam mantne($8\frac{1}{1}4$)。这几句话也见于 Toch. Spr. 212 b 4,eṃtssantra 这个字就是根据 Toch. Spr. 补上的。但是这里残缺得很厉害,只剩下八个多字。这几句话的意思是:“离开波婆离,出家走向佛天,丢掉婆罗门种姓,加入沙门僧伽……处在随从中间,走向佛天;接着你们在他身上(就能看到)sne tom(意义不清,sne 意为“没有”,tom 是指示代词复数阴性主格和间接格),像你们经书上那样告诉我的三十二相,其相如下。”“相”字在两个本子中都被烧掉。见于其他地方的“相”,吐火罗文A是 lakṣaṃ(梵文 lakṣaṇa)或 śotre,吐火罗文B是 lakṣaṇe 或 śotri。

下面我们研究三十二相。我把《吐新博本》一按照原书顺序列在前面,把《吐新博本》二的顺序打乱,把有关的相列入前者相应的相下,缺者当然就不列。其他吐火罗文本列入圆括号中,以示区别:

一、lyāk śiraś tāpa(《吐新博本》一 $8\frac{1}{1}4$)kyisānt oki śal(pe)ṃ////(“脚底板像镜面那样光辉四射……”)(Toch. Spr. 212 b 6)

相当于《回新博本》一 1[2];二 29;MPPŚ 1:supratiṣṭhitapādatalaḥ[3];《大般若》1:“诸佛足下有平满相,妙善安住,犹如奁底,地虽高下,随足所蹈,皆悉坦然,无不等触”[4];《长

阿》1："足安平，足下平满，蹈地安稳"[5]；《中阿》1[6]；D1，Ⅲ143：suppatiṭṭhita-pādo hoti；《翻译》265(30)：supratiṣṭhita-pādaḥ"足下安平(相)"；《大方便》1："足下平"[7]。但是，除吐火罗文A本外，没有任何一个本子用镜面来比脚底板。在吐火罗文中，从所处的位置来看，这显然是第一相。Couvreur把它列为第二相，是错误的。

二、////ālenyo śalaṃ penaṃ(《吐新博本》一8⅟1 5) āleṃ śalaṃ peṃ(《吐新博本》二28，12⅟1 3)

Toch. Spr. 没有这一相。但217 b3：[ā]len(aṃ) cakkär"手掌上有轮相"，似与此有关。在《吐新博本》一剩下的三个字中，第一个字ālenyo，原字是āle，意思是"手掌"，这里是双数具格；第二个字śalaṃ，不见于他处，含义不明；第三个字penaṃ，原字是pe，"脚"，这里是依格。在上面第一相中，我们看到一个字：śalpeṃ，意思是"脚底板"。难道这个字就是śalaṃ和penaṃ两个字的复合词吗？如果是的话，śalaṃ的意思就是"底"。这一相，把前面缺的几个字补上，就可以理解为"手掌和脚底板上都有轮相"。《吐新博本》二的那三个字，第一个是āle的自然双数(Paral)，第三个是pe的自然双数。意思是"手掌和脚上有轮相"。这在印度古代是一个极为古老又流传广泛的迷信说法。印度古典名剧《沙恭达罗》第七幕中，国王看到自己儿子手上有轮王相[8]，讲的也是这个迷信说法。

《吐新博本》二28，12⅟1 3：aṣuk krañśä kukaṃ cākra lakṣañyo，似乎也应归这一相。aṣuk等于梵文āyata，意思是"宽阔"；krañśä，似与kāsu"好"的单数间接格krañcäṃ相当；kukaṃ，Gr.中没有解释，我们确定它的涵义是"足趺"，下面第四还要谈到这个字；第四个字等于梵文cakralakṣaṇa，这里是具格。全句的意思是"在宽阔

在脚上有轮相”。

这一相相当于《回新博本》一 2；二 28；MPPŚ 2：adhastāt pādatalayoś cakre jāte sahasrāre sanābhike sanemike tryākāraparipūrṇe；《大般若》2：“诸佛足下千辐轮文，辋毂众相，无不圆满”[9]；《长阿》2：“足下相轮，千幅成就，光光相照”[10]；《中阿》2；D2：ketthā pāda-talesu cakkāni jātāni honti sahassārāni sanemikāni sanabhikāni sabbākāra-paripurāni suvibhatt-antarāni；《翻译》264 (29)：cakrāṅki-tahastapādaḥ“手足具千辐轮相”；《大方便》2：“足下千辐轮”[11]。在这些异本中，只有《回新博本》和《翻译》是同《吐新博本》一样，讲到了手和脚，其余都只讲到脚。

三、cokis̱ slamm oki aṣuk p̱arkraṃ prārū////(《吐新博本》一 8⅟15)

这一相其他吐火罗文本都没有，意思基本清楚：“手指纤长像cokis的火焰一般。”cokis形式像是具格，含义不明，《回新博本》一 3：“像火炬的火焰般的果实一样美好修长的手指”，可参看。

这一相相当于《回新博本》一 3；二缺；MPPŚ 3：dīrghāṅguliḥ；《大般若》4：“诸佛手足指皆纤长，圆妙过人，以表长寿”[12]；《长阿》5：“手足指纤长，无能及者”[13]；《中阿》3；D4：dīghāṅgulī hoṭi；《翻译》263(28)：dīrghāṅguliḥ“指纤长(相)”；《大方便》3：“指纤长”[14]。所有这些异本都没有火焰这个比喻。

四、《吐新博本》缺。////(a)ṣuḵ kuḵaṃ(Toch. Spr. 212b 7)

这一相：《回新博本》一 4；二缺；MPPŚ 4：āyatapādapārṣṇiḥ；《大般若》7：“诸佛足趺修高充满，柔软妙好，与跟相称”[15]；《长阿》1缺；《中阿》4：“足周正直”[16]，似乎就是这一相；D3：āyata-paṇhī hoti；《翻译》266(41)：āyata-pāda-pārṣṇiḥ“足趺高广(相)”；《大方便》8：“踝骨不现”[17]。似与此相有关。吐火罗文 aṣuk 等于梵文

āyata,kukaṃ 等于梵文 pādapārṣṇiḥ,语法形式是双数,Gr.84,184 没有解释。

五、kośeññ oki wl(y)e (Toch. Spr.212 b 7)。《吐新博本》一缺。《吐新博本》二12$^{1}/_{1}$3 只有一个字:wlyepaṃ。

这一相:《回新博本》一 5;二 26;MPPŚ 6:mṛdutaruṇapāṇipādaḥ;《大般若》3:“诸佛手足悉皆柔软,如睹罗绵,胜过一切”[18];《长阿》4:“手足柔软,犹如天衣”[19];《中阿》4;D5:mudu-taluṇa-hattha-pāda hoti;《翻译》261(26):mṛdu-taruṇa-hasta-pādatalaḥ“手足柔如兜罗绵”;《大方便》6:“手足柔软”[20]。吐火罗文剩下的那三个字,意思是“柔软如丝”。根据这些异本来判断,吐火罗文本失掉了“手”、“足”二字。

六、////ñ tsarnā prārwaṃ (《吐新博本》一 8$^{1}/_{1}$ 6)(so)piñ$^{\bar{a}}$ prārwaṃ(《吐新博本》二 25,12$^{1}/_{1}$ 3)

Toch. Spr. 没有这一相。但 217b 3:sopiñ〔pūḵ〕〔p〕rārwaṃ “手指间有网膜”,似与此有关。与这一相相当的其他本子是:《回新博本》一 31;二 25;MPPŚ 5:jālāṅgulihastapādaḥ;《大般若》5:“诸佛手足一一指间,犹如雁王,咸有鞔网”[21];《长阿》3:“手足网缦,犹如鹅王”[22];《中阿》8;D 6:jāla-hattha-pādo hoti;《翻译》262(27):jālāvanaddha-hasta-pādaḥ“手足缦网(相)”;《大方便》5:“指网缦”[23]。

根据这些异本和 Toch. Spr. 中的那三个字,《吐新博本》一中的 ñ 似可补充为 sopiñ,全文为 sopiñ tsarnā prārwaṃ。tsar,意思是“手”,加 ā 为 ā 格[24],prār,意思是“手指”,加 waṃ 为依格。全句的意思是,“在手上手指间有网膜”。《吐新博本》二只有“手指”,没有“手”。只有《大方便》与《吐新博本》一完全相同,其他本则手足并提。

七、tpo kāswe ṣark pe(《吐新博本》一 8½6)

《吐新博本》完整无缺。Toch. Spr. 291 b 4:(kās)w(e)〔ṣ〕ark peyu,似乎就是这一相。Couvreur 把属于八的 pr〔o〕ñcäṃ 置于此处,误。与此相相当的其他异本是:《回新博本》一 6,二 24;MPPŚ 7:utsaṅgacaraṇaḥ;《大般若》6:"诸佛足跟广长圆满,与趺相称,胜于有情"[25];《长阿》6:"足跟充满,观视无厌"[26];《中阿》5;D7:ussaṅkhapādo hoti;《翻译》260(25):utsaṅga-pādaḥ"足下不露踝节";《大方便》4:"足跟臁满"[27],8:"踝骨不现"[28],都与此相相当。

根据各异本可以大体推定吐火罗文含义。tpo 不见于他处,似为 √täp 之过去分词。kāswe,意思是"好"。ṣark,Gr.44d,84 注明含义是"疾病",显然不能用于此处。但是,根据整句结构,tpo kāswe ṣark 应该相当于梵文 utsaṅga,《吐新博本》的 pe"脚",是单数。Toch. Spr. 的 peyu 是复数。这在解释上没有困难。至于 tpo kāswe ṣark 为什么等于 utsaṅga,目前尚无满意解释,只好阙疑。

八、aineyä lwāśśi lā////(《吐新博本》一 8½6)《吐新博本》二只剩下一个字:aineyä////(12½2)

《吐新博本》一缺后半。Toch. Spr. 213 a 1 只剩下最后一个字 ////pr(o)ñcäṃ,可能正好补充《吐新博本》一所缺者。紧跟着这个字有一个"八"字,明确无误地指明,它属于第八相。与这一相相当的异本是:《回新博本》一 7;二 23;MPPŚ 8:aiṇeyajaṅgaḥ;《大般若》8:"诸佛双腨渐次纤圆,如毉泥耶仙鹿王腨"[29];《长阿》7:"鹿膊肠上下臁直"[30];《中阿》12;D8:eṇijaṅgho hoti;《翻译》267(32):aiṇeya-jaṅghaḥ"腨如鹿王(相)";《大方便》7:"臁蹲肠如伊尼延鹿王"[31]。

在吐火罗文中,aineyä 是从梵文借过来的,等于梵文 aiṇeya,

巴利文 eṇi,意思是“黑鹿”。lu(复数 lwā,复数属格 lwāśśi),Gr.82 注明是“兽”。但从《吐新博本》一中可以推测,lu 也许指的是“鹿”。在《吐新博本》一 lā////和 Toch. Spr. pr(o)ñcäṃ 之间,还缺什么字,缺几个音节,尚无法确定。“pr(o)ñcäṃ”可能与梵文 jaṅgha 相当,也就是汉译本中的“双腨”。

九、《吐新博本》一缺。二完整无缺:sam kapśañi mā nmo kanweṃ tkālune(12½2)。Toch. Spr.213 a1:sne nmālune kapśiñño ā////;同书 291b 5:(kä)lymāṃ kanweṃ ṣinās tāpa̱kyā(s),都与本相相当。

相当于本相的异本条列如下:《回新博本》一 8;二 22;MPPŚ 9:sthitānavanatājānupralambabāhuḥ;《大般若》9:“诸佛双臂修直臃圆,如象王鼻,平立摩膝”[32];《长阿》10:“平立垂手过膝”[33];《中阿》15;D9:thitako va anonamanto ubhohi pāṇi-talehi jannukāni parimasati parimajjati;《翻译》253(18):sthitānavanata-pralambabāhutā “正立不屈手过出(相)”;《大方便》9:“平立手摩于膝”[34]。

根据这些异本,我们可以确定与吐火罗文 A 本《吐新博本》一相当的 Toch. Spr.213a 1 的含义。sne nmālune 等于梵文 anavanata,就是汉文的“不屈”或者“平立”。kapśiñño,意思是“身体”,是单数具格。ā 后面不知道应该补充什么字。(kä)lymāṃ,来自√käly “站立”,是 Ātm. 现在分词。kanweṃṣinās 来自 kanwe-ṃ,意思是“膝盖”,这个字是形容词的复数间接格。tāpa̱kyā(s)来自 tāpaki,意思是“圆盘”,同前一个字连起来,意思是“膝盖骨”。从语法形式来看,这个字是复数间接格。

这里值得特别注意的是《吐新博本》二。它完整无缺,已经极为难得。而且它的表达方式也与他本不同。Toch. Spr. 的 sne nmālune,在这里变成了 mā nmo。mā,意思是“不”;nmo,与 nmālune 来自同一字根√näm;nmālune 是动名词,nmo 是过去分

词,意思是"鞠躬"、"弯身"。kapśañi 是单数体格。这句话的意思同 Toch. Spr. 完全一样。最后一个字 tkālune,来自字根√täk,这里是动名词,意思等于梵文 vicāra。

十、////nä oṅkalyme oki elā kalko gośagat(《吐新博本》一8½7)////k m gośagat ṣotre(《吐新博本》二20,12½2)

在吐火罗文A的写本中,只有《吐新博本》有这一相,其他本都没有。Toch. Spr. 291b 6:////tre śkant laksaṃ,"第十相",等于没有。《吐新博本》一前面已残缺。第一个音节漫漶不清。其余都是非常清楚的。在其他文字中与这一相相当的是:《回新博本》一9;二20;MPPŚ 10:kośagatavastiguhyaḥ;《大般若》10:"诸佛阴相,势峰藏密,其犹龙马,亦如象王"[35]:《长阿》9:"阴成藏"[36];《中阿》13;D 10:kosohita-vattha-guyho hoti;《翻译》258(23):kośopagatavastiguhyaḥ"阴藏如马王(相)";《大方便》10:"阴藏相如象马王"[37]。

根据这些异本,我们对《吐新博本》一作一些解释。oṅkaläm"象",单数属格根据 Gr. 237 应作 oṅkälme。但是这里却作 oṅkalyme。elā 这个字,Toch. Spr. 中只出现一次:Toch. Spr. 8b 1:kal k elā。Gr. 389 对这个字没有解释。E.Sieg 教授在他的 Übersetzungen aus dem Tocharischen (APAW, 1943, Phil-hist. Klasse. Nr. 16)中(第11页),把这两个字译为 ging hinter den Türflügel(?)(走向门后),并加了注,说他这样译是根据我的一篇文章:Parallelversionen zur tocharischen Rezension des Puṇyavanta-Jātaka(ZDMG 97, 1943)。Werner Thomas 在 Tocharisches Elementarbuch 第二卷词汇表中把 elā 解释为"出去",说它是一个地域副词。现在看来,这些解释都是不正确的。根据《吐新博本》一,elā 等梵文 guhya,巴利文 guyha,意思是"密","隐密","藏起来"。

gośagat 等于梵文 kośagata,巴利文 kosohita。《吐新博本》一缺与梵文 vasti 和巴利文 vattha 相当的那个字,在汉文本中就是"阴"字,换句话说,也就是"男根"。但在《吐新博本》二中却补上了缺的这个字:ṣotre。ṣotre 等于梵文 lakṣaṇa,一般理解为"记号"、"相"。但梵文 lakṣaṇa 有"生殖器"的意思,在这里 ṣotre 正是这个意思,它等于梵文的 vasti 和巴利文 vattha。

十一、《吐新博本》一8⅟7只剩下半个字 nya////。《吐新博本》二 21,12⅟2,全相压缩成一个字:parimaṇḍal。

其他吐火罗文 A 本也有这一相。Toch. Spr. 213a 2:(nyagrot) ṣṭāmm oki sam parimaṇḍal kos ne kaṣyo [ta] (preṃ)////; 291 b 6~7,nyagrot ṣtāmm oki sam parimaṇḍal ka[pś]////。与这一相相当的其他文字异本是:《回新博本》一 10;二 21,这里没有提到尼拘陀树;MPPŚ 11:nyagrodhaparimaṇḍalaḥ;《大般若》20:"诸佛体相,纵围量等,周匝圆满,如诺瞿陀"[38];《长阿》19:"身长广等,如尼拘卢树"[39];《中阿》14;D 19:nigrodha-parimaṇḍalo hoti, yāvatakv assa kāyo tāvatakv assa vyāmo, yāvatakv assa vyāmo tāvatakv assa kāyo;《翻译》255(20):nyagrodha-parimaṇḍalaḥ"身纵广等如聂卓答树(相)";《大方便》11:"身圆满足,如尼拘陀树"[40]。

根据这些异本来对比研究,吐火罗文本的含义非常清楚。但吐火罗文本究竟缺多少字,现在还无法知道,当然更无法补充。仅就目前剩下的这些字来看,nyagrot 等于梵文 nyagrodha,只是把梵文的浊声送气改为清声不送气。parimaṇḍala 也借自梵文。ṣṭāmm 意思是"树",梵文没有。kosne 等于梵文 yāvat,巴利文 yāvataku。täpreṃ 等于梵文 tāvat,巴利文 tāvataku。ka[pś]////可以补充为 kapśañi 的某一个格,意思是"身躯",等于巴利文 kāyo。看来 MPPŚ 和《翻译》这两个梵文本都过于简单,只有巴利文与吐

火罗文最为接近。汉文《大般若》也接近吐火罗文。

十二、orto kapśañi yo kuṃ(《吐新博本》一8½8)

《吐新博本》一完整无缺,其他吐火罗文本全缺。与此相相当的其他异本情况如下:《回新博本》一 11;二 19;MPPŚ 12: ūrdhvāgraromaḥ;《大般若》12:"诸佛发毛端皆上靡,右旋宛转,柔润绀青,严金色身,甚可爱乐"[41];《长阿》12:"毛生右旋,绀色仰靡"[42];《中阿》7;D14:uddhagga-lomo hoti, uddhaggāni lomāni jātāni nilāni añjana-vaṇṇāni kuṇḍala-vattāni pada-kkhiṇāvattaka-jātāni;《翻译》257(22):ūrdhavaga-romaḥ"毛向上旋(相)";《大方便》12:"身毛上靡"[43]。吐火罗文 orto,Gr. 35 释为"向上",就等于梵文的 ūrdhvāgra 或 ūrdhavaga,巴利文 uddhagga。kapśañiyo 是单数具格,Gr. 作 kapśiñño。kum,Gr. 83 释为"双眉间的蜷毛"。但既然 kum 相当于梵文 roma,巴利文 loma,那么它就泛指全身汗毛,不一定限于双眉间。

十三、ṣom ṣoṃ(《吐新博本》一 8½8)。只剩下这两个字。

Toch. Spr. 213a 3:几乎完整地保留了这一相:ṣ[om]ṣoṃ yokaṣi spartu taṯamṣu āpa t sā(spärtwṣu)。与这一相相当的其他异本是:《回新博本》一 12;二 18;MPPŚ 13:ekaikaromaḥ;《大般若》11:"诸佛毛孔各一毛生,柔润绀青,右旋宛转"[44];《长阿》11:"一一孔一毛生,其毛右旋,绀琉璃色"[45];《中阿》11;D 13:ekeka-lomo hoti, ekekāni lomāni loma-kūpesu jātāni;《翻译》256(21):ekaika-roma-pradakṣiṇa-vartaḥ"一孔一毛右旋(相)";《大方便》13:"一一毛右旋"[46]。

对照这些异本,我们可以对吐火罗文作一些解释。ṣom,Gr. 327,sas"一"的间接格。ṣomṣoṃ 等于梵文 ekaika,巴利文 ekeka,汉文的"一一"。yokaṣi 是 yok 的单数间接格。yok,Gr. 只注出了

“颜色”一个意思。Werner Thomas[47]释为“毛发”。但是，在这里它显然等于巴利文的 lomakūpa，意思是“毛孔”。汉文本亦然。spartu 等于梵文 roma，巴利文 loma，汉文“毛”。tatämṣu，字根√tām，意思是“产生”，这是致使动词的过去分词。āpat，Gr. 403 没有解释，它显然等于梵文的 pradakṣiṇa，巴利文 padakkhiṇā。sāspärtwṣu，字根√spärcw 意思是“旋转”，这是致使动词的过去分词，等于梵文的 varta。

在异本中 MPPŚ 最简单。巴利文本“右旋”这个说法归入 14。

十四、《吐新博本》全缺。Toch. Spr. 291 b 8：yok yāmu jambunāt wäss oki āṣtar lukśanu wsā yok ya(ts)////可以补充。

与这一相相当的异本是：《回新博本》一 13；二 17；MPPŚ 14：suvarṇavarṇaḥ；《大般若》14：“诸佛身皮皆真金色，光洁晃曜，如妙金台，众宝庄严，众所乐见”[48]；《长阿》13：“身黄金色”[49]；《中阿》16；D 11：suvaṇṇa-vaṇṇo hoti kañcana-sannibha-ttaco；《翻译》：缺；《大方便》14：“身真金色”[50]。

根据这些异本，解释一下吐火罗文本。yok 义为“颜色”。yāmu，字根√ya，yām，义为“作”，这是过去分词。jambunāt，来自梵文 jambūnada，义为“金子”。wäs 意思是“金子”。āṣtär，“纯洁”。lukśanu，“辉耀”。wsā-yok，“金色”。yats，等于梵文 chavi，义为“皮肤”。看来《大般若》和 D 与吐火罗文相接近。其他诸本都过于简单。

十五、////ṣ　lykälyät ṣ（《吐新博本》一 14½1）lykälyä////（《吐新博本》二 17，12⅟1）

《吐新博本》一缺前半；从地位上来看，《吐新博本》二后面似乎缺点什么。Toch. Spr. 213a 4 也只剩下了几个字：////lykaly^ä ya(ts)，下面是一个数目字“15”，表明这是第十五相。与此相相当

的异本是:《回新博本》一 14;MPPŚ 16:sūkṣmacchaviḥ;《大般若》13:"诸佛身皮,细薄润滑,尘垢水等,皆所不住"[51];《长阿》14:"皮肤细软,不受尘秽"[52];《中阿》10;D12:sukhuma-cchavi hoti sukhumattā chariyā rajojallaṃkāye na upalippati;《翻译》252(17):sūkṣmasuvarṇa-cchaviḥ"皮肤细滑,紫摩金色(相)";《大方便》16:"皮肤细软,尘垢不著"[53]。

现在再看一看吐火罗文。Gr. 19 lykäly A 等于 B lykaśke,又等于梵文 sūkṣma,"细软"或者"细薄"。《吐新博本》一似乎缺了一个 ya,yats 意思是"皮肤",已见上一相。

十六、ṣpät paplätkunt(《吐新博本》一 14½1;二 16,12½1 完全相同)

《吐新博本》完整无缺。Toch. Spr. 213 a 4:ṣpät paplätkunt 与《吐新博本》完全相同。Toch. Spr. 292 a2:śäk ṣpät[tpi](nt lakṣaṃ 17);Couvreur 把它放在这里,是错误的,应归下面第十七相。

与此相相当的异本是:《回新博本》一 15;二 16;MPPŚ 17:saptotsadaḥ;《大般若》15:"诸佛两足、二手掌、中颈及双肩七处充满,光净柔软,甚可爱乐"[54];《长阿》18:"七处平满"[55];《中阿》17;D16:satt-ussado hoti;《翻译》250(15):saptotsadaḥ"七处干满(相)";《大方便》17:"七处干满"[56]。

现在再看吐火罗文。只有两个字:第一个是"七",第二个字,Gr. 认为它是√plät-k 的过去分词。它显然相当于梵文的 utsadaḥ,巴利文的 ussado。

十七、《吐新博本》一全缺。《吐新博本》二 15,12½完整无缺:tsātsekw oky esnaṃ。Toch. Spr. 213a 4 只剩下前两个字:tsātseku oki////。

与此相相当的异本是:《回新博本》一 16;二 15;MPPŚ 18: citāntarāṃsaḥ;《大般若》16:“诸佛肩项,圆满殊妙”[57]和 17:“诸佛蹲腋悉皆充实”[58],好像都属于此相;《长阿》15:“两肩齐亭,充满圆好”[59],似属此相;《中阿》20 和 21;D18:citāntaraṃso hoti;《翻译》251(16):citāntarāṃsaḥ(cirāntarāṃsaḥ)“两腋圆满(相)”;《大方便》19:“臂肘牖圆”[60],20:“胸骨平满”[61]。

吐火罗文剩下的那几个字中第一个 tsātseku,是√tsek“造形,塑形”的过去分词,等于梵文的 cita。(《回新博本》用了类似的字,最接近吐火罗文本在这里最值得注意的是 esnaṃ 这个字。这个字的原形是 es“肩膀”。在迄今发现的残卷中,单数依格是 esäm,这里却是 esnaṃ,中间加了一个 n。这种现象也见于别的字中,比如 oṅk“人”,单数间接格是 oṅk-n-aṃ。参阅 Krause 和 Thomas: Tocharisches Elementarbuch,Bd. 1. S. 108.

十八、《吐新博本》二全缺。Toch. Spr. 213 a 5 还剩下几个字:////[w·](a)kal kapś[a](ñi),与《吐新博本》一(14½2)相同。

与此相相当的异本是:《回新博本》一 17;二缺;MPPŚ 19: siṃhapūrvardhakāyaḥ;《大般若》21:“诸佛颔臆并身上半,威容广大,如师子王”[62];《长阿》21:“胸膺方整如师子”[63];《中阿》18; D17:sīha-pubbaddha-kāyo hoti;《翻译》254(19):siṃha-pūrvārdha-kāyaḥ“上身如师子(相)”;《大方便》18:“上身如师子”[64]。

在吐火罗文中 wakal 等于梵文 ardha。wakal kapśañi 就是“半身”,再补充上一个“上”字,就是“上半身”。

十九、(tso)pats kārme kapsiññuṃ 19(《吐新博本》一,14½2)。《吐新博本》一大概只丢掉一个音节。《吐新博本》二则完整无缺: tsopat ṣ smak kapśño(14,12⅟1)。Toch. Spr 213a5: tsopats kārme (ka)pśiññuṃ 19,与《吐新博本》一完全相同。315 a 7: kārme

kapsiñño,可以参阅。

与此相相当的其他异本是:《回新博本》一可能是10,二可能是21;MPPŚ 20:bṛhadṛjukāyaḥ;《大般若》18:"诸佛容仪,洪满端直"[65];《长阿》可能是17:"身长倍人"[66];《中阿》可能是20;D 15:brahm-ujju gatto hoti;《翻译》似乎缺这一相;《大方便》21:"得身牖相"[67]。

在《吐新博本》一和二中,第一个字等于梵文的 bṛhad,巴利文 brahma,意思是"长大";《吐新博本》一第二个字 kārme,Gr. 385 释为"直,真",在这里是"直",等于梵文的 ṛju,巴利文 ujju,汉文的"端直";二本第三个字相当于梵文 gātra、巴利文 gatta,意思是"身体"。《吐新博本》一的 kapśiññum 是 Bahuvrīhi,二的 kapśño,完整的形式似应作 kapśiñño,是单数具格。Toch. Spr. 292 a:kapśañi säkñupint la(kṣaṃ)"第十九相",应该放在这里,而不应像 Couvreur 那样,放在上一相下面。

二十、kāsu woru esnu(m)(《吐新博本》一 14½2)。《吐新博本》二 13,12⅟1:(kā)su worku esnaṃ wärts。Toch. Spr. 213 a 5:kāsu woru esnum 与《吐新博本》一完全相同。

这一相的异本是:《回新博本》一 19;二 13;MPPŚ 21:susaṃvṛttaskandhaḥ;《大般若》16:"诸佛肩项,圆满殊妙"[68];《长阿》15:"两肩齐亭,充满圆好"[69];《中阿》21;D20:samavatta-kkhandho hoti;《翻译》249(14):su-saṃvṛta-skandhaḥ"臂头圆满(相)";《大方便》可能是19:"臂肘牖圆"[70]。

《吐新博本》一的三个字:第一个等于梵文的 su,意思是"好";第二个 Gr. 认为来自√wär(?),这是它的过去分词,等于梵文的 saṃvṛtta 或 saṃvṛta;《吐新博本》二不是 woru,而是 worku,似为√wärk 的过去分词。第三个字是 es"肩",esnum 是复合词

Bahuvrīhi 惯用的词尾-um 形成的。《吐新博本》二 esnaṃ,参阅上面第十七相。但这里增加了一个字:wärtṣ,意思是“宽阔”。

二十一、《吐新博本》全缺。Toch. Spr. 213 a 5: śtwarāk ka(mañ)////,就是这一相。292a 4:////(wiki ṣa) pint laksạṃ 21,“第二十一相”,应该归这里。但是这只是一个数字,本文全缺。

其他异本是:《回新博本》一 20;二 11;MPPŚ 22:catvāriṃśad-dantaḥ;《大般若》23 第一部分:“诸佛齿相四十”[71];《长阿》22:“口四十齿”[72];《中阿》22 第一部分;D23:cattārīsa-danto hoti;《翻译》241(6):catvāriṃśad-dantaḥ“齿相四十具足”;《大方便》22:“口四十齿”[73]。

吐火罗文的两个字,第一个是“四十”,第二个是“牙齿”。

二十二、《吐新博本》全缺。Toch. Spr. 292 a 4 只剩下 mā a ////。

其他异本是:《回新博本》一 21;二 12a;MPPŚ 23:aviraladantaḥ;《大般若》23c:“诸佛齿相……净密,根深”[74];《长阿》24:“齿密无间”[75];《中阿》226;D 25:avivara-danto hoti;《翻译》243 (8):avirala-dantaḥ“齿根密(相)”;《大方便》23 a:“齿密不疏”[76]。

根据这些异本,可以确定,吐火罗文的 mā 就等于梵文 avirala 的 a-,汉文的“不”。Couvreur 把 mā a////放在上一相项下,是错误的。

二十三、《吐新博本》缺。Toch. Spr. 292 a5:(lyutār me)m[a]ṣ saṃ tswoṣ ritwoṣ kamañ^{ā} wikitạry(āpint lakṣaṃ 23)。

在其他文字中这一相的情况如下:《回新博本》一 22;二 12 b;MPPŚ 缺;《大般若》23b:“诸佛齿相……齐平”[77];《长阿》23:“方整齐平”[78];《中阿》缺;D24:samadanto hoti;《翻译》242 (7):

samadantaḥ“齿齐平(相)”;《大方便》23b:“齿……而齐平”[79]。

吐火罗文 lyutär memaṣ,意思“超过限度”。sam 等于梵文 sama。tswo 是√tsu“连接”的过去分词。ritwo 是√ritw“连合”的过去分词。

二十四、////āṅkari(《吐新博本》一 14½3)。Toch. Spr. 213a6: ṣokyo ā(r)kyṃśā āṅkari。

此相其他异本是:《回新博本》一 23;二 10;MPPŚ 24:śukladantaḥ;《大般若》23 d:“诸佛齿相……白逾珂雪”[80];《长阿》25:“齿白鲜明”[81];《中阿》22c;D26:susukha-daṭho hoti;《翻译》244(9):su-śukla-dantaḥ“齿白净(相)”;《大方便》24:“齿色白”[82]。

三个吐火罗字,第一个是副词,相当于梵文的 su,意思是“很”。第二个原字是 ārki,意思是“白”,这里是复数体格。第三个原字是 aṅkar,意思是“长牙”,这里是复数体格。

二十五、《吐新博本》一和二都完整无缺:一是 śiśäk śanweṃ 25(14½3);二是 śiśkinañ śa(nweṃ)(12½8)。Toch. Spr. 213a 6 与《吐新博本》一完全一样。292 a 6: kesär śiśkiss oki wärtsāñ prākraṃ akri[t]raṃ [śan]weṃ wikpaipañpint [la](kṣaṃ 25)。

其他文字的异本是:《回新博本》一 24;二 9;MPPŚ 25:siṃhahanuḥ;《大般若》21 a,参阅上面第十八相;《长阿》20:“颊车如师子”[83];《中阿》19;D 22:sıha-hanu hoti;《翻译》246(11):siṃhahanuḥ“颊车如师子(相)”;《大方便》25:“颊车方如师子”[84]。

同这些异本比起来,吐火罗文本都较详细。kesär 等于梵文 kesarin“狮子”。śiśkiss 是 śiśäk 的形容词,“狮子的”。wärtsāñ,“宽大”,是 wärts 的阴性复数体格和间接格。prākraṃ 是 prakär“坚实”的阴性复数体格和间接格。akritraṃ“圆”是 akritär 的阴性复数体格和间接格。śanweṃ“颊”,Werner Thomas 称之为天然双

数[85],阴性。它相当于梵文和巴利文的 hanu。《吐新博本》二的 tāñ,目前无法解释。

二十六、tspokat s[86] tspokaṣinā(《吐新博本》一 14½3)yomu wākmats tspokṣinās(《吐新博本》)二 8,12½8)。《吐新博本》一,根据 Toch. Spr. 213a6 可以补充为 s wākmant yom(u)////。从上下文来看,《吐新博本》二是完整无缺的。

与此相相当的异本是:《回新博本》一 25;二 8;MPPŚ 26: rasarasāgraprāptaḥ;《大般若》25:“诸佛常得味中上味,喉脉直。故能引身中千支节脉所有上味”[87];《长阿》26:“咽喉清净,所食众味,无不称适”[88];《中阿》22d;D21:rasaggas-aggī hoti;《翻译》245(10):rasa-rasāgratā“咽中津液得上味(相)”;《大方便》26:“味中得上味”[89]。

《吐新博本》一的第一个字是 tspok(梵文、巴利文 rasa,汉文“味”)的形容词(Gr. 36b)。第二个字是 tspok + a + ṣi(Gr. 44d,属格形容词),阴性复数间接格是 tspokaṣinās。Toch. Spr. 213 a 6 的第一个字,原字是 wākām(“优越性”,相当于梵文 agra,巴利文 aggī,汉文“上”),wākmant 是复数(没有特殊的间接格,Gr. 131)。《吐新博本》二的 wākmats,根据 Gr. 36 c,是 wākam 的形容词。至于 yomu 则是√yom(“达到”,“得到”)的过去分词,相当于梵文的 prāpta,汉文的“得”。

二十七、《吐新博本》一全缺。二则完整无缺:wärtṣ knumt s kantu(7,12½8)。Toch. Spr. 292 a 7:(ṣo) lāraṃ poñcäṃ akmal ṣi mañ walyänt wär////(补充为 wärts 或 wärtsi käntu)。

其他异本是:《回新博本》一 26:二 7;MPPŚ 27: prabhūtajihvaḥ;《大般若》26;“诸佛舌相,薄净广长,能覆面轮,至耳发际”[90];《长阿》27:“广长舌左右舐耳”[91];《中阿》24;D 27:

pahūtā-jihvo hoti；《翻译》247（12）：prabhūta-tanu-jihvaḥ“广长舌（相）”；《大方便》28：“广长舌”[92]。

吐火罗文 Toch. Spr. 292 ṣolāraṃ，后置词，“一直到”。poñcäṃ，原字是 pont“整个”，这是阳性间接格。akmal“面孔”，加 -ṣi 变为形容词属格。mañ，“月亮”。walyänt，动词√waly（?）或√wāl“遮盖”，这是现在分词主动语态。括号中的两个字，意思是“广长舌”。Toch. Spr. 与《大般若》最为接近，mañ 就是《大般若》的“面轮”（加上 akmalṣi）。《吐新博本》二，从前后文来看，是完整无缺的；但极短，只有三个字。knuṃts 涵义不悉。

二十八、《吐新博本》一全缺，只剩下一个数目字 28（14 ½ 4）。二则完整无缺：brahmasvar wak（12½8）。Toch. Spr. 213a 7 只剩下一个字：////waśeṃ“声音”。

其他文字的异本是：《回新博本》一 27；二 6：MPPŚ 28：brahmasvaraḥ；《大般若》27：“诸佛梵音，词韵弘雅，随众多少，无不等闻，声音洪震，犹如天鼓，发言婉约，如频伽音”[93]；《长阿》28：“梵音清彻”[94]；《中阿》23；D 28：brahma-ssaro hoti；《翻译》248（13）：brahma-svaraḥ“梵音（相）”；《大方便》29：“梵音声”[95]。

吐火罗文 Toch. Spr. 仅余的那个字等于梵文 svara，巴利文 ssaro，汉文“音”。《吐新博本》二，第一个字是梵文，同 MPPŚ、D 及《翻译》完全相当，但又增加了第二个字：wak，这个字等于梵文 svara。

二十九、《吐新博本》一完整无缺：tseṃ yokāñ^ä aśäṃ（14½4）。Toch. Spr. 213a 7 亦然。《吐新博本》二 5，12½8 只剩下////（k）āñ^ä。

其他异本是：《回新博本》一 28；二 5；MPPŚ 29：abhinīlanetraḥ；《大般若》29：“诸佛眼睛，绀青鲜白，红环间饰，皎洁

分明”[96];《长阿》29:“眼绀青色”[97];《中阿》26;D 30:abhinīla-netto hoti;《翻译》240(5):abhinīla-netra-gopakṣmā“眼色绀青而眼睫如牛王(相)”;《大方便》30:“目绀青色”[98]。

在吐火罗文本中,tseṃ 等于梵文和巴利文 abhinīla,汉文“绀青”。有人说,tseṃ 是借自汉文“青”字,这是可能的。yok,“颜色”,Bahuvrīhi 复合词阴性复数 yokāñ。asäṃ,ak“眼睛”的双数。《翻译》的“如牛王”,不见于吐火罗文和其他文字,它出现于第三十相。

三十、《吐新博本》一完整无缺:kayurṣis oki pätkru(14½4)。Toch. Spr. 213a 7 同,只是第一个字作 kayurṣiss。

其他异本是:《回新博本》一 29;二 4;MPPŚ 30:gopakṣmanetraḥ;《大般若》28:“诸佛眼睫,犹若牛王,绀青齐整,不相杂乱”[99];《长阿》30:“眼如牛王,眼上下俱眴”[100];《中阿》25;D 31:go-pakhumo hoti;《翻译》240 (5) b,已见上一相;《大方便》31:“眼如牛王”[101]。

在吐火罗文本中,kayurṣ,“公牛”,kayurṣiṣ 是单数属格。pätkru,意思是“眼睫毛”。

三十一、《吐新博本》一缺,二只剩下一个字:uṣṇi(12½7)。Toch. Spr. 213a 7:uṣṇīr mrācaṃ

其他异本是:《回新博本》一 30;二 2;MPPŚ 31:uṣṇīṣaśīrṣaḥ;《大般若》32:“诸佛顶上,乌瑟腻沙,高显周圆,犹如天盖”[102];《长阿》32:“顶有肉髻”[103];《中阿》27;D 缺;《翻译》236(1):uṣṇīṣa-śiraska-tā“顶肉髻相”;《大方便》27:“肉髻相”[104]。

吐火罗文 uṣṇi(?)uṣṇīr 借自梵文 uṣṇīṣa,汉文意译“肉髻”,音译“乌瑟腻沙”。mrācaṃ 来自 mrāc“头”,加 aṃ,是单数依格,“在头顶上”。

三十二、《吐新博本》一只剩下一个数目字:32(14½5)。Toch. Spr.213a 7:ārki kum pärwānaṃ

其他异本是:《回新博本》一 32;二 3;MPPŚ 32:ūrṇā;《大般若》31:"诸佛眉间有白毫相,右旋柔软,如睹罗绵,鲜白光净,逾珂雪等"[105];《长阿》31:"眉间白毫,柔软细泽,引长一寻,放则右旋,螺如真珠"[106];《中阿》28;D 32:uṇṇā bhamuk-antare jātā hoti odātā mudu-tūla sannibhā;《翻译》4:urṇā-keśaḥ"眉间白毫(相)";《大方便》32:"眉间白毫"[107]。

吐火罗文 ārki,"白"。kum,参阅上面第十二相。pärwānaṃ,来自 pärwāṃ"眉毛",这里是双数依格。Toch. Spr. 292 b 2:lyutār memaṣ ārki ciñcär kum ā(pat)////,也属于这一相。lyutār memaṣ"超出限度",已见上面第二十三相。ārki,上面已有。ciñcär,"可爱"。kum,上面已有。āpat,"右旋"。

《吐新博本》三十二相同其他异本的对比情况,就介绍到这里。我还要指出一点:《吐新博本》二的第一相是 rājavartyok(12½7),不见于一,也不见于《回新博本》一,而只见于《回新博本》二 1。

在《吐新博本》一14½5中,三十二相一介绍完,接着就出现了下面几句话:kuprene toṣ camī(似应作 cami)taryāk wepi ṣotreyäntu pukāk ypicä salu ka////(下一行缺前半,根据 Toch. Spr. 213b 1 可以补充为:kapśiññaṃ tākeñcäṃ tmaṣ yas cami anap)ra ṣtmoraṣ sne ṣotre-paltsakyokk ats tanne wkanyo sañce pparksācäl,译为汉文是:"如果在他身上三十二相完整无缺地存在的话,那么你们站在他面前,心里不要想到那些相,这样把疑问提给他。"(《吐新博本》一14½5~6)以后的故事,同现在我们要研究的问题无关,就不再介绍了。

三十二相散见于许多佛典中,我没有必要一一搜罗。我在上

面只选择了其中重要的几种,加以对比研究。Max Müller 的 Dharmasaṃgraha 中也有三十二相,此书尚未见到,姑存而不论。Wilhelm Schulze 在他的 Kleine Schriften 中有一篇文章:Zum Tocharischen,也讲到三十二相中的许多相,可以参阅。

从我的介绍中可以看到:三十二相的顺序和内容并不完全相同。三十二相本来就出于人为捏造,再加上宗派的分歧,要求它完全一致是不可能的。但在分歧中仍似有规律可循。归纳起来,大体上可以分为两组:一组从足开始,一直到肉髻或眉间白毫,《吐新博本》一、《回新博本》一、MPPŚ、《大般若》、《长阿》、《中阿》、D、《大方便》等属之。一组从肉髻开始,一直到足,《吐新博本》二、《回新博本》二和《翻译》属之。令人奇怪的是:吐火罗文本和回鹘文本都分属两个组,这个现象目前还无法解释。回鹘文本据说是从吐火罗文译过来的,按理它应该同吐火罗文本完全相同。但事实却不是这样。这就有理由让我们得到这样一个结论:现在的吐火罗文A的《弥勒会见记剧本》不可能是回鹘文同书所依据的原本。但是,我现在仅仅有三十二相对比的资料,《吐新博本》其他部分我还没有对比研究。事实真象究竟如何,只有"且听下回分解"了。

本文开始时曾说到:关于三十二相的对比研究对确定字义会很有帮助。上面的分析、对比确实能确定一些过去弄错了的或者模糊不清的字义,我相信,这一看法是会得到大家的同意的。但是这个工作方在筚路蓝缕的阶段,我现在研究的数量仅约占《吐新博本》的二十分之一,其余部分还在钻研。希望能得到研究回鹘文《弥勒会见记》的学者的合作,把全部《吐新博本》整理出来,让这部迄今发现的最长的吐火罗文佛典能够推动吐火罗文的研究。

注　释

〔1〕《三国两晋南北朝正史与印度传说》，见《印度古代语言论集》，1982年，中国社会科学出版社。

〔2〕《回鹘文本》的三十二相最初是根据库尔班同志抄给我的一张单子加以论列的。后来见到李经纬同志的文章。又蒙李经纬同志把他的第二幕的译文稿本送给我看。没有他们的帮助，我的工作是无法进行的。谨向他们致谢。

〔3〕皆见 Couvreur 论文。

〔4〕〔9〕〔12〕〔15〕〔18〕〔21〕〔25〕〔29〕〔32〕〔35〕〔38〕〔41〕〔44〕〔48〕〔51〕〔54〕〔57〕〔58〕〔65〕〔68〕《大正新修大藏经》(下面缩写为㊅)，七，726a。

〔5〕〔10〕㊅一，5a。

〔6〕㊅一，686a。参阅㊅1，493c。

〔7〕〔11〕〔14〕〔17〕〔20〕〔23〕〔27〕〔28〕〔31〕〔34〕〔37〕〔40〕〔43〕〔46〕〔50〕〔53〕〔56〕〔60〕〔61〕〔64〕〔67〕〔70〕〔73〕〔76〕〔79〕〔82〕〔84〕〔89〕〔92〕〔95〕〔98〕〔101〕〔104〕〔107〕㊅三，164c。

〔8〕迦梨陀娑著、季羡林译《沙恭达罗》，人民文学出版社，1980年版，第103页。

〔13〕〔19〕〔22〕〔26〕〔30〕〔33〕〔36〕〔39〕〔42〕〔45〕〔49〕〔52〕〔55〕〔59〕〔63〕〔66〕〔69〕〔72〕〔75〕〔78〕〔81〕〔83〕〔88〕〔91〕〔94〕〔97〕〔100〕〔103〕〔106〕㊅一，5b。

〔16〕㊅一，686a～b。

〔24〕Wolfgang Krause und Werner Thomas，Tocharisches Elementarbuch，Bd. 1，Grammatik，Heidelberg 1960，§71，改为 Perlativ 格，表示“向各方面”的意思，有时与依格相差无几。

〔47〕Werner Thomas，Tocharisches Elementarbuch，Bd. 2，Texte und Glossar，Heidelberg，1964.

〔62〕㊅七，726a～b。

〔71〕〔74〕〔77〕〔80〕〔87〕〔90〕〔93〕〔96〕〔99〕〔102〕〔105〕㊀七,726b。

〔85〕Krause u. Thomas,同〔24〕注所引书,§67。

〔86〕Toch. Spr. 213 a 6 作 Kanṯ\。

隋唐以前之弥勒信仰

周绍良　著

一、弥勒信仰之肇始

佛教传入中国后，很快得到顺利展开。主要原因是由于：大众对佛、菩萨的信仰，到今天普遍所崇敬的，如阿弥陀佛、观世音菩萨，几乎深入民心。不论是山村老妇，抑或乡间幼儿，无不知其为佛、为菩萨，见之闻之都发恭敬心。这就是佛的传播在中国取得之成就。推原其始，佛教传入中国比较早的一个阶段，取得大众信仰的其实并不是阿弥陀佛与观世音菩萨，而是另外一尊佛——弥勒佛，他才是最早被大众所崇信的。弥勒生于中印度境波罗捺国劫波利村波婆利大婆罗门家，为释迦弟子，以菩萨而现比丘相。弥勒是姓，译义慈氏；名阿逸多，译为无能胜。据《弥勒上生经》，说他现住兜率天。《弥勒下生经》则说他将来从兜率天下生到世间，在龙华树下继释迦如来而成佛。

根据《弥勒下生经》，弥勒佛出世时阎浮提其地平正，如玻璃镜，丛林茂盛，高三十里，八万四十众宝小城周遍天下，其中大城名翅头末，七宝楼阁，七宝行树，园林浴池，八功德水；街巷道陌，广十二里，其土安稳，无有怨贼劫窃、水火、刀兵、饥馑之难。有明珠柱，高十二里，光明逾日，昼夜常照。香风时来，吹珠柱上，雨宝璎珞，众人取之以为服用。众宝罗绸弥覆城上。风吹宝铃，演说归依佛

法僧。人身长十六丈。日受妙乐,深游禅定,如三禅天。人常慈心,恭敬和顺,吭由弥勒慈心训导,持不杀故,唯有三病:一者饮食,二者便利,三者衰老。有香美稻,一种七获,百味具足,入口消化。便利之时,地裂生赤莲花以蔽秽气。人既衰老,自然行诣树下,念佛待终,生大梵天及诸佛前(见《佛祖统纪》卷三十)。

这样舒适太平的环境,正是人民大众所企望的生活环境。而在佛教传入中国以后,魏晋之际,社会状况是极其动荡的。在汉末,三国纷争,暴动四起,民不聊生;晋室统一天下,而统治阶级内部矛盾严重,自相屠杀,人民始终过着不安定的生活,接着五胡乱华,造成南北朝对峙的局面,兵戈相继,人民长期处在兵荒马乱之中。这时人民所企盼的,弥勒所领导的天国是他们最理想的地方,而只有弥勒下生,他们才能获得这样的生活。于是对弥勒的信仰自然而然地安定下来。宗教的信仰,在教理方面获得知识分子的崇信只是一小部分力量,而要人民大众普遍崇信,才能真的全面展开。相信弥勒下生成为一些人处在兵戈相继、解脱苦难的救星,佛教之在中国,就是在这种环境、形势下扎下根基的,而主要是由于崇信弥勒获得了人民大众的普遍信仰。

二、弥勒信仰之嬗递

记述弥勒圣迹的经典,最早当为汉安世高译《大乘方等要慧经》,但大力提倡弥勒净土的,要算晋竺法护了。他传译了几本关于弥勒的经典,如:

《弥勒菩萨本愿经》

《弥勒下生经》

《弥勒成佛经》

他传译的这些经典,可以说是很快就被佛教信徒所接受。大

家一心向往弥勒净土,奠定了初期净土宗的基础。最足说明这一问题的,就是名僧释道安。据《高僧传》卷五《义解·释道安传》:

> 安每与弟子法遇等于弥勒前立誓,愿生兜率。后至建元二十一年正月二十七日,忽有异僧,形甚庸陋,来寺寄宿。寺房既窄,处之讲堂。时维那值殿,夜见此僧从窗隙出入,遽以白安。安惊起礼讯,问其来意。答曰:"相为而来。"安曰:"自惟罪深,讵可度脱?"彼答云:"甚可度耳。然须更浴圣僧,情愿必果。"具示浴法。安请问来生所住处,彼乃以手虚拨天之西北,即见云开,备睹兜率胜妙之报。尔夕大众数十人悉皆同见。安后营浴具,见有非常小儿伴侣数十来入寺戏,须臾就浴,果是圣应也。至其年二月八日,急告众曰:"吾当去矣!"是日斋毕,无疾而卒。葬城内五级寺中,是岁晋太元十年也,年七十二。

道安是坚决相信弥勒净土的,这是中国初期净土宗的开端。由于对弥勒的崇信,逐步使这种信仰遍及中国各个地方,社会各个阶层,成为佛教在中国的一大支派。而净土宗在相信弥陀净土之前是相信弥勒净土的,主要倡导者——首创当是道安其人。他接受净土思想,可能接受竺法护所译那几本经的影响。

道安开辟了信仰弥勒净土,他的一些弟子也都遵守师道,坚持修行。据《高僧传》卷五《释昙戒传》:

> 释昙戒,一名慧精。……废俗从道,伏事安公为师。……后笃疾,常诵弥勒佛名不辍口。弟子智生侍疾,问:"何不愿生安养?"戒曰:"吾与和上等八人,同愿生兜率。和上及道愿皆已往生,吾未得去,是故有愿耳。"言毕,即有光照于身,容貌更

悦,遂奄尔迁化。

可见道安倡弥勒信仰于前,在他的教导下,至少有八位弟子(包括昙戒)是专持修行弥勒净土的。

道安倡导修持弥勒净土,影响所及,江南一带有不少追随者。据梁宝亮《名僧传抄》:

刘宋文帝元嘉九年(432),法祥建弥勒精舍。元嘉十六年(439),龙花寺道矫,罄其衣资造夹苎弥勒佛倚像一躯,高一丈六尺。废帝元徽五年(477),僧业建慈氏寺,昙副施赀财造弥勒像。又梦弥勒佛手摩其顶,天香播气,神龙现体,一二年中灵应相袭。智严受具足戒后,恐不得戒,上兜率问弥勒,弥勒告以得戒。

这大概都是一些修弥勒净土者,因之寺庙亦以"弥勒"、"慈氏"为名,以安置专修弥勒净土僧徒。

梁宝唱《比丘尼传》卷二:

道琼年十余,博涉经史。成戒已后,明达三藏,积勤苦行。晋太元中,皇后美其高行,凡有所修庙,多恁斯寺。富贵妇女争与之游。以元嘉八年(432),大造形像,处处安置。……瓦官寺弥勒行像一躯,宝盖璎珞。

同书又记:

慧玉于元嘉十四年(437)十月为苦行斋七日,乃立誓言:"若诚斋有舍感,身之后必见佛者,愿于七日之内见佛光明。"

五日中宵,寺东林树灵火赫然,即以告众。众皆钦敬,加悦服焉。寺主法弘后于光处起立禅室。初,玉在长安,于薛尚书寺见红白色光,烛曜左右,十日小歇,后六重寺沙门四月八日于光处得金弥勒像,高一尺云。

这些尼众应该都是修弥勒净土的。

崇信弥勒应该是中国佛教史上的重要史实,在佛教传入中国之后,首先取得人们崇信的就是弥勒,由崇信弥勒而开辟了初期净土宗,奠定了保证佛教在中国流传的基础。可是从来没有人认识到这一点,因之在佛教史籍中缺少这一方面的记载。在道安之后,慧远开辟了弥陀净土,从而史传中不再见有向往弥勒净土的。这与社会上崇信弥勒净土那种如火如荼的历史事实是极不相符的。我相信这只是编写史传者没有充分注意并考虑到这一点,以致缺少记载,实际上僧侣中向往弥勒净土的应该还是不少。

陈代释慧思也是奉持弥勒净土者。据道宣《续高僧传》卷十七《陈南岳衡山释慧思传》:

释慧思,俗姓李氏,武津人也……克念翘专。无弃昏晓,坐诵相寻,用为恒业,由此苦行,得见三生所行道事。又梦弥勒、弥陀说法开司,故造二像,并同供养。又梦随从弥勒与诸眷属,同会龙华。

从这时开始,弥陀净土已逐渐兴盛,所以奉持弥勒净土者也同时奉持弥陀净土,二者同为人所宗奉。

据《八琼室金石文字补正》卷二五收《大隋太尉普王慧日道场故慧云法师墓□铭》:

> 法师俗姓贾氏,河南洛阳人。……以开皇十四年岁次甲寅三月十二日辰时,端坐正色,称弥勒佛名,愿生兜率天上。舍□于内侍省……

这已经是隋开皇年间,信心与道安是一样的。由此可见修持弥勒净土者一直是有的,不过在记载上却是缺少了。

又《续高僧传》卷十九《唐天台山国清寺释灌顶传》:

> 释灌顶,字法云,俗姓吴氏,常州义兴人也。……忽以贞观六年八月七日终于国清寺房,春秋七十有二。初,灌示轻疾,无论药疗,而室有异香。临终命弟子曰:"《弥勒经》说:佛入灭日,香烟若云。汝多烧香,吾将去矣!"因伸遗诫,词理妙切。门人众侣,瞻仰涕零。忽自起合掌,如有所敬。发口三称"阿弥陀佛",低身就卧,累手当心,色貌欢愉,奄然而逝。举体柔软,顶暖经日。尝有同学智晞,颉之亲度,清亮有名,先以贞观元年卒。临终云:"吾生兜率矣。见先师智者。宝座行列皆悉有人,惟一座独空,云却后六年,灌顶法师升此说法。"焚香验旨,即慈尊降迎。计岁论期,审晞不谬矣。

他死去之时,虽然口称"阿弥陀佛"。但却生兜率天,可见还是一位弥勒信徒。这与当时众多人崇信弥勒是分不开的。

虽然宣扬弥勒信仰在记载上没有保存大量资料,根据上述这些情况,它已经反映了这些高僧大德是极端信奉弥勒的。所以在社会上必然也有所反映,如在一些石刻上保存着大量雕像与铭记,这都说明弥勒信仰之广泛。唐代初年著名诗僧寒山,他的一首诗:

> 不解善思量,地狱苦无极。一朝著病缠,三年卧床席。亦

有真佛性,翻作无明贼。南无佛陀耶,远远求弥勒。

这是一首劝导诗,也就是说世界上无穷的苦难,只有告求往生弥勒净土,才得解脱。寒山既然如此推重弥勒净土,可见他也是一位宣扬弥勒信仰者。从这里也可见僧侣对于弥勒是如何去宣扬他。

可以想象,弥勒信仰在唐代初年仍然是极为流行,如释玄奘,他是被高宗、武后所尊奉的一位法师,可是他极端崇信弥勒。据《续高僧传》卷四《唐京师大慈恩寺释玄奘传》:

又东南行二千余里,经于四国,顺伽河侧,忽被秋贼,须人祭天。同舟八十许人,唯选奘公,堪充天食。因结坛河上,置奘坛中。初便生食,将加鼎镬。当斯时也,所救无缘,注想慈尊弥勒如来及东夏住持三宝,私发誓曰:"馀运未绝,会蒙放免;必其无遇,命也如何?"同舟一时悲啼号哭,忽恶风四起,贼船而覆没,飞沙折木。……众贼闻已,投刃礼愧,受戒悔失,放随所往。

可见玄奘一向是崇信弥勒的,所以在危难之际,仍然注想慈尊弥勒。后来他从西土回国,述及当时西方道俗同信弥勒净土,修行易成,提倡修持弥勒净土。具如《法苑珠林》卷十六《敬佛篇·弥勒部》:

西方道俗并作弥勒业,为同欲界,其行易成。大小乘师皆许此法。弥陀净土恐凡鄙秽,修行难成。如旧经论,十地以上菩萨随分见报佛净土;依新论意,三地菩萨始可得见报佛净土。岂容下品凡夫即得往生?此是别时之意,未可为定。所

以西方大乘许,小乘不许。

同时他还依经翻出《赞弥勒四礼文》(载《法苑珠林》卷十六),这是四段极类发愿文的诗篇,以为拜时唱赞之用。可见他是如何极力提倡弥勒净土。

他在临终的情形,也颇与道安相似,极有信心地要往生兜率天。《续高僧传》卷四《唐京师大慈恩寺释玄奘传》:

> 奘生常以来愿生弥勒,及游西域,又闻无著兄弟皆生彼天,又频祈请,咸有显证。怀此专至,益增翘励。后至玉华,但有隙次,无不发愿生兜率陀天,见弥勒佛。……总召门人,有缘并集,云:"无常将及,急来相见。"于嘉寿殿以香木树菩提像骨对寺僧门人辞诀,并遗表讫。使默念弥勒,令傍人称曰:"南谟弥勒如来应正等觉,愿与含识速奉慈颜。南谟弥勒如来,所居内众,愿舍命已必生其中。"至(麟德元年)二月四日,右胁累足,右手支头,左手髀上、铿然不动。有问何相,报曰:"勿问,妨吾正念。"至五日中夜,弟子问曰:"和尚定生弥勒前不?"答曰:"决定得生。"言已,气绝神逝。

根据《释玄奘传》,正反映玄奘坚持弥勒净土的修持,誓愿往生兜率,觐见弥勒。

玄奘弟子窥基,也是继承师志的崇信弥勒者,据赞宁《宋高僧传》卷四《唐京兆大慈恩寺窥基传》:

> 释窥基,字洪道,姓尉迟氏,京兆长安人也。……至年十七,遂预缁林。及乎入法,奉敕为奘师弟子。……后躬游五台山,登太行,至西河古佛宇中宿。梦身在半山,岩下有无量人

唱苦身。冥昧之间,初不忍闻。徙步陟彼层峰,皆琉璃色,尽见诸国土。仰望一城,城中有声曰:"住!住!咄!基公未合至此。"斯须,二天童自城中出,问曰:"汝见山下罪苦众生否?"答曰:"我闻声而不见形。"童子遂投与剑一镡,曰:"剖腹当见矣。"基自剖之,腹开,有光两道,晖映山下,见无数人受其极苦。时童子入城,持纸二轴及笔投之,捧得而去,及旦,惊异未已。过信夜,寺中有光,久而不灭。寻视之,数轴发光者,探之得《弥勒上生经》。乃忆前梦,必慈氏令我造疏,通畅厥理耳。遂援毫次,笔锋有舍利二七粒而陨,如吴含桃许大,红色可爱;次零然而下者,状如黄梁(粱)粟粒。……基生常勇进,造弥勒像,对其像日诵《菩萨戒》一遍,愿生兜率。求其志也。乃发通身光瑞,灿然可观。

作为玄奘弟子,窥基是坚持弥勒信仰的。他撰著过《弥勒上生经疏》,从作《疏》而感得许多舍利,虽是神迹,说明这部《疏》被视为神来之笔,因而有这样的神话。

在这期间,窥基既然能为《上生经》作疏,说明这时弥勒信仰还是极为普遍,因之才有为之作疏的需要。事实上,窥基也有意抵制当时新兴的抬高弥陀净土而贬抑弥勒净土的一些倡导者。

当时的一些信徒对于弥勒信仰,还是坚持修行。即如著名诗人白居易,他就是一位弥勒信仰者,他参加了向弥勒发愿"一时上生"的法会。他在《白居易集》卷七十《画弥勒上生帧赞并序》说:

南瞻部洲大唐国东都城长寿寺大苾刍道嵩、存一、惠恭等六十人,与优婆塞士良、惟俭等八十人,以大和八年夏,受八戒,修十善,设法供,舍净财,画兜率陀天宫弥勒上生内众一铺,眷属围绕,相好庄严。于是嵩等曲躬合掌,焚香作礼,发大

> 誓愿,愿生内宫,劫劫生生,亲近供养。按本《经》云,可以除几十九亿劫生死之罪也。有弥勒弟子乐天同是愿,遇是缘,尔时稽首,当来下生慈氏世尊足下,致敬无量,而说赞曰:百四十心,合为一缄;百四十口,发同一声。仰慈氏形,称慈氏名,愿我来世,一时上生。

这些长寿寺的僧侣和居士,显然是在白居易的支持下组织起来的,显然也是一个社团。我们从这里也大致可以了解到,这种社团的组织和其活动情形。

白居易信仰弥勒,他与道安、慧玉、灌顶、玄奘等是一样的,虔诚之至。在《白居易集》卷七一《画弥勒上生帧记》有:

> 南瞻部洲大唐国东都香山寺居士太原人白乐天,年老病风,因身有苦,遍令一切恶趣众生,愿同我身离苦得乐。由是命绘事,按经方,仰兜率天宫,想弥勒内众,以丹素金碧形容之,以香火花果供养之。一礼一赞,所生功德,若我老病苦者,皆得如本愿焉。本愿云何?先是:乐天归三宝,持十斋,受八戒者有年岁矣。常日日焚香佛前,稽首发愿:愿当来世,与一切众生,同弥勒上生,随慈氏下降,生生劫劫,与慈氏俱,永离生死流,终成无上道。今因老病,重此证明,所以表不忘初心,而必果本愿也。慈氏在上,实闻斯言。言讫作礼,自为此记。时开成五年三月日记。

我们从白居易这篇《画弥勒上生帧记》中,大致可以了解到,这里所反映的,正是一些人为什么信仰弥勒,为什么要求“同弥勒上生,随慈氏下降”的原因,这里解说得极为清楚。

三、弥勒信仰之衰微

弥勒思想之传播,主要是一些经典。除竺法护所译两本外,后来宋代(南北朝刘宋)有沮渠京声译:

《佛说观弥勒菩萨上生兜率天经》

后秦有鸠摩罗什译:

《佛说弥勒下生成佛经》

《佛说弥勒大成佛经》

这些经典,都为信仰弥勒者增加其信心,因之流传极广。我们从另外一本经的内容,就可明白这些关于弥勒的经典如何为信徒所极需,如:

《佛说弥勒来时经》

这是一部在"大藏"中列为失译人名的经典,它实际就是鸠摩罗什译的《佛说弥勒下生经》的节抄本。如果不是为节约宣讲时间,是无需用此节抄本的。

同时就在这一时期,由于对弥勒崇信的广泛,社会上也就编造了一些伪经,据《开元释教录》卷十八《别录中伪妄乱真录》著录有:

《弥勒下生遣观世音、大势至劝化众生舍恶作善寿乐经》一卷

《随身本官弥勒成佛经》一卷

《弥勒摩尼佛说开悟佛性经》一卷

《弥勒下教经》一卷

《弥勒成佛本起经》一十七卷

《弥勒下生观世音施珠宝经》一卷

《弥勒成佛伏魔经》一卷

《弥勒成佛伏部庄严成佛经》一卷

《弥勒下山经》一卷

《弥勒下生救度苦厄经》一卷

《勇意菩萨将僧忍见弥勒并示地狱经》一卷

《弥勒下生甄别罪福经》一卷

这些经典现在已经散佚,据智升《开元释教录》,对此作了明白解说:

> 并是妖徒伪造,其中说弥勒如来即欲下生等事(谨察正经,释迦灭后,人间经五十七俱胝、六十百千岁,瞻部洲人寿增八万,弥勒如来方始出世,岂可寿年减百而有弥勒下生耶),以斯妖妄,诱惑凡愚;浅识之徒多从信受,因斯坠没。可谓伤哉!故此甄明,希详鉴耳。

他们为什么要编造这么多关于崇信弥勒的经典?这些经典现在虽然已经不存,但从题目看,大体可以知道主要是以"弥勒下生"为主题,不是说"成佛",就是讲劝化,说明这时正需要一些为崇信弥勒说教而使用的经典。过去沮渠京声、鸠摩罗什所译,根本是不敷用的,因之产生了这些伪造的经典,而它们正是群众所企望的弥勒下生讲说资料。

在伪经能起一定作用的影响下,甚至封建王朝的最高秉政者也要利用它。以至武则天也想利用群众对弥勒的信仰来装扮自己,据《资治通鉴》卷二零四则天天授元(永昌二)年(690)七月:

> 东魏国寺僧法明等撰《大云经》四卷,表上之,言太后乃弥勒佛下生,当代唐为阎浮提主。制颁于天下。

魏国寺僧法明伪造《大云经》献给武后,当然不是随便就会有这一意图的。必然武后自己有这样的意识,因之法明才敢编造伪经来投其所好。果然一举投中武后的心意,她不仅"颁于天下",据

《资治通鉴》另一条记载,同年十一月:

> 壬申,敕两京、诸州置大云寺一区,藏《大云经》,使僧升高座讲解。其撰疏僧云宣等九人皆赐爵县公。

不仅有伪造经僧法明,并且很快有些僧徒为《大云经》作了疏解。这正是武后所高兴的,因之她不仅下令两京、诸州置大云寺,使僧徒加以宣扬,并特别给一些撰制经疏者以爵位,用来鼓励他们。

在这宣扬《大云经》的一段期间,显然武则天是以弥勒自居的,她俨然把自己当作弥勒下生作阎浮提主。我们可以从另一记载看到这种情况的反映。《资治通鉴》卷二零五则天天册万岁元年(605)正月:

> 庚子,以明堂火告庙,下制求直言。刘承庆上疏,以为"……通事舍人逢敏奏称,弥勒成道时,有天魔烧宫,七宝台须臾散坏"……

可见这些臣下们也是以弥勒来看待武后的。从而也说明弥勒信仰是如何地盛行,连掌握政权的最高人物也在利用它。

弥勒信仰既然普遍流行于民间,因之必然会有一些不纯洁的有意作乱分子,假借信仰弥勒,作出一些不轨的活动。据《隋书》卷三《炀帝纪》上:

> (大业)六年(610)春正月癸亥朔,旦,有盗数十人,皆素冠练衣,焚香持华,自称"弥勒佛",入自建国门,监门者皆稽首。既而夺卫士仗,将为乱,齐王暕遇而斩之。于是都下大索,与

相连坐者千余家。

《隋书》卷二三《五行志》下也记载了这件事:

(大业)六年正月朔旦,有盗衣白练裙襦,手持香花,自称弥勒佛出世,入建国门,夺卫士仗,将为乱。齐王暕遇而斩之。

从以上记载研究,这些盗入建国门时显然并没有武器,所以要"夺卫士仗"。虽自称"弥勒佛出世",只是"素冠练衣",似乎没有僧人在内。但何以会聚集了数十人进入皇宫?估计这是一个比较大的信仰弥勒的社团。自从汉、魏以来,藉题结社是很多的。正月初一是弥勒诞日,一般佛教信徒习惯在这天祝愿弥勒早来人间,实现人间净土,因之得以聚众为乱。从"监门者皆稽首"的情形来看,这些人必然也都是信仰弥勒者。

隋炀帝大业年间,民间徭役是相当繁重的,修运河,征高丽,连年不断,一般生灵渴望解脱苦难。因之企盼弥勒下生,假借"弥勒佛出世"用为号召以作乱的,实际并不仅大业六年这一桩事。据《隋书》卷二三《五行志》下:

(大业)九年(613),帝在高阳。唐县人宋子贤善为幻术,每夜楼上有光明,能变作佛形,自称"弥勒出世",又悬大镜于堂上,纸素上画为蛇、为兽及人形。有人来礼谒者,转侧其镜,遣观来生形像。或映见纸上蛇形,子贤辄告云:"此罪业也,当更礼念。"又令礼谒,乃转人形示之。远近惑信,日数百千人。遂潜谋作乱,将为无遮佛会,因举兵欲袭击乘舆。事泄,鹰扬郎将以兵捕之。夜至其所,绕其所居,但见火坑,兵不敢进。郎将曰:"此地素无坑,止妖妄耳。"及进,无复火矣。遂擒斩

之,并坐其党与千余家。

这件事与前面大业六年事,同是自称弥勒出世,聚众为乱。宋子贤利用无遮佛会,可见是藉结社聚众的。

大业九年并不止宋子贤聚众为乱一桩事,当时尚有向海明也是藉"弥勒出世"聚众为乱的。《隋书》卷四《炀帝纪》下载大业九年十二月:

丁亥,扶风人向海明举兵作乱,称皇帝,建元白乌。遣太仆卿杨义臣击破之。

向海明的举动显然比宋子贤要声势浩大些,他已经是建立政权、建元称帝了。据《隋书》卷二三《五行志》下载:

有桑门向海明,于扶风自称"弥勒佛出世",潜谋逆乱。人有归心者,辄获吉梦。由是人皆惑之,三辅之士翕然称为"大圣"。因举兵反,众至数万。官军击破之。

《册府元龟》卷九二一《妖妄》二有同样记载。原来向海明是以桑门身份领导作乱的。不过从姓名来看,显然并不是一个和尚,因之可能就是一个社团头头。这里"桑门"大概是指佛教信徒而言的意思,可能与大业六年那次"素冠练衣"之徒是一样的。由此可以推定,在大业年间,对弥勒的崇信在民间是极为流行的,由于崇信弥勒而结成社团,因之可以聚集成为力量,为人所利用。

隋代的情况如此。一直至后来唐代,崇信弥勒、并藉"弥勒下凡"聚众为乱者,仍然在继续发生。据《资治通鉴》卷二一一开元二年(714)正月:

> 中宗以来,贵戚争营佛寺,奏度人为僧,兼以伪妄,富户强丁多削发以避徭役,所在充满。……丙寅,命有司沙汰天下僧尼,以伪妄还俗者万二千余人。

从这段记载,我们可以看出,这次沙汰僧尼,主要是因为"兼以伪妄",至于由于"削发以避徭役"还是次要的。所以只说到"以伪妄还俗者万二千余人"。

这里所说"伪妄"究竟是什么问题,史籍中没有记载。但据《册府元龟》卷九二二《妖妄》载:

> 王怀古,玄宗开元初,谓人曰:"释迦牟尼佛末,更有新佛出;李家欲末,刘家欲兴。"

这里是说李家运尽,刘家将兴。当然这是一件"伪妄"的重大事件,从时间讲颇相吻合,所以沙汰僧尼可能与王怀古事件有关。看来王怀古显然要乘玄宗刚刚掌握政权尚未稳定的时候,就散布一些流言,来动摇玄宗的地位。他所说"新佛"是指弥勒佛,可见是假借宗教以制造舆论,当然为统治阶级所不容。因之玄宗才会沙汰天下僧尼。

在《资治通鉴》卷二一一开元二年七月还有另外一条记载:

> 戊申,禁百官家毋得与僧尼、道士往还。

从这条记载来看,玄宗所以下诏禁止百官家与僧尼、道士往还,必然是当时社会上有很多百官家与僧尼、道士往还,因之产生一些违碍的事情。很可能像王怀古这样的事,就是在与百官家往

还中产生的。因而禁与僧尼、道士往还,必然与正月沙汰僧尼事有牵连。

不过从王怀古姓名来看,他似乎并不是一个僧人,似与禁令无关。但据《唐大诏令集》卷一一三载开元三年(715)《禁断妖讹等敕》有:

> 敕:释氏汲引,本归正法;仁王护持,先去邪道,失其宗旨,乃般若之罪人;成其诡怪,岂涅槃之信士?不存惩革,遂废津梁,眷彼愚蒙,将陷坑井。比有白衣长发,假托弥勒下生,因为妖讹,广集徒侣。称解禅观,妄说灾祥。或别作小经,诈云佛说;或辄蓄弟子,号为"和尚"。多不婚娶,眩惑闾阎,触类实繁,蠹政为甚。……

这段敕文的时间,在《唐大诏令集》上标明是"开元三年",但也可能是开元"二"年之讹,与"禁百官家毋得与僧尼、道士往还"是一回事。敕文提及"白衣长发",但又"蓄弟子",号为"和尚",显然说不是僧人装束而自称是和尚。王怀古可能就是这样的人,那么我们也可以相信,隋大业九年聚众作乱的桑门向海明大概也是这样的人。王怀古说"更有新佛出",与敕文中"假托弥勒下生"也是一致的。所以可以证明,这篇《禁断妖讹等敕》与王怀古是有密切关系的。

从上述一些聚众作乱的事件(大业六年有盗"素冠练衣",自称"弥勒出世";大业九年宋子贤、桑门向海明,开元初年王怀古事件),我们可以看到,宣扬弥勒净土的并不只是一些僧人,实际上崇信弥勒的信徒极为众多、普遍。崇信弥勒虽然在一些佛教史籍上没有得到体现,但是由于这些材料的事实反映,已足说明崇信弥勒在佛教徒中,在唐以前,应该占主要成份。只是由于在后来,弥勒

信仰由纯宗教的教义被某些人所利用,牵连到政治问题,发生对统治阶层的对抗,以致形成了一般人信仰的禁忌,由此导致弥勒信仰的衰歇。

对弥勒信仰还有另一被打击的原因。在隋、唐之际,净土宗道绰与善导,大事宣扬弥陀净土,主张极乐之胜、兜率之劣,强调末法之际,五浊恶世众生应为极乐世界所摄化。同时,当时人的思想也有所变化,认为与其等弥勒下生,不如个人修行,直趋极乐世界为便当。因此,弥陀信仰迅速发展,逐渐成为佛教信仰的主流,取弥勒信仰而代之。

道绰在他的《安乐集》卷上(《大正藏》卷四七)举出四点,论述弥陀净土与弥勒净土之优劣:

一、弥勒世尊为其天众转不退法轮,闻法生信者获益,名为信同:著(同'着')乐无信者,其数非一。又来虽生兜率,位是退处。是故经云:"三界无安,犹如火宅。"二、往生兜率,正得寿命四千岁,命终之后,不免退落。三、兜率天上虽有水鸟树林和鸣哀雁,但与诸天生乐为缘,顺于五欲,不资圣道。若向弥陀净国,一得生者,悉是阿毗跋致,更无退人与其杂居。又复位是无漏,出过三界,不复轮回。论其寿命,即与佛齐,非算数能知。其有水鸟树林,皆能说法,令人悟解,证会无生。四、据大经,且以一种音乐比较者,经赞言:"从世帝王至六天,音乐转妙有八重,展转胜前亿万倍,宝树音丽倍亦然,复有自然妙伎乐,法音清和悦心神,哀婉雅亮超十方,是故稽首清净勋。"

道绰所举这四点,明显是贬抑弥勒净土,意谓不及弥陀净土之殊胜。过分地强调弥陀净土之究竟,胜于其他净土之不究竟,实际这是带有宗派主义色彩的看法,佛说十方净土平等,无有差别,道绰的说法颇为狭隘。

同时尚有迦才著《净土论》(《大正藏》卷四七),论述西方与兜

率孰优孰劣。他说:问曰:兜率天宫,弥陀净土,此之二处俱是佛所赞经,未知此二何优何劣?答曰:此之二处……若论其处,则互有优劣。且如兜率天宫,则构空而立;极乐世界,则就地而安。此则空、实异居,人、天趣别,若据此土,一往论,则天优人劣也。若论其净秽者:兜率虽是天宫,由有女人,故名之为秽;极乐虽是地界,由无女人,故号之为净。然此之净秽有十种异:一、有女人无女人异:兜率男女杂居,极乐唯男无女。二、有欲无欲异:兜率有上心欲,杂着境界;极乐无上心欲,故常发菩提心。三、退不退异:兜率处所是退,极乐处所是不退。四、寿命异:兜率寿命四千岁,仍有中夭;极乐寿命无量阿僧祇劫,无中夭寿命者。五、三性心异:兜率则有三性心间起,故恶心堕地狱,极乐唯有善心生,故永离恶道。六、三受心异:兜率三受互起,极乐但有乐受。七、六尘境界异:兜率六尘令人放逸,极乐六尘令人发菩提心。八、受生异:兜率受生,男在父膝上,女在母膝上;极乐受生,七宝池内莲花中生。九、说法异:兜率唯佛、菩萨说法,极乐水鸟树木皆能说法。十、得果异:兜率生者,或得圣果,或不得;极乐生者定得无上菩提。若就此义,西方大优,兜率极劣也。

迦才举出十点以说明兜率与极乐之优劣,依佛说极理"随其心净则佛土净",所论各点皆出"心净"有异而非专属于土。接着他又就往生之人往生难易提出七点,以为二土之比较,实际又偏于外缘,未依"心净土净"立论。

若论往生之人,往西方者易,上兜率者难。此之难易亦有七种差别:一、处别:极乐是人,兜率是天,此则天难人易。二、因别:极乐但持五戒,亦得往生;兜率具修十善,方得上生。三、行别:极乐乃至十念成就,即得往生(出《观经》);兜率具施、戒、修三种,始得上生(出《弥勒经》)。四、自力他力别:极乐凭阿弥陀佛四十八大愿他力往生;兜率无愿可凭,唯自力上生。五、有善知识无善知识别:

极乐有观世音、大势至,常来此土,劝进往生;临命终时,擎金刚台,来迎行者,种种赞叹,劝进其心,即得往生。兜率无此二菩萨故,但自进上生。六、经论劝生处多少别:极乐说处,经经中赞,论论中劝;兜率说处,何但经赞处稀,亦论劝处少。七、观古来大德趣向者多少别:极乐上古以来大智名僧趣向者多,兜率上古以来大德愿乐者少。由此义故,往生西方者易,上生兜率稍难也。

迦才这番论述,是为提倡极乐净土而发的。他不敢否定弥勒净土,只能说"互有优劣",而强调"往西方者易,上兜率者难",实际是否定弥勒净土的意思。但当时无人敢出而反击,因之弥陀净土之信奉者遂日趋繁盛,蔚然成风。更有如怀感之《释净土群疑论》,元晓之《游心安乐道》等,从而为之鼓吹,而弥勒净土既乏师承倡导,更无人与提倡弥陀净土者相辩争,久之遂日趋式微。

由于政治上既受封建统治阶层的禁遏,教义上又受宗派主义者的贬抑,弥勒信仰遂不再为佛教徒所广泛崇奉,渐渐趋于无闻。

四、弥勒信仰之结局

崇信弥勒的思想,从魏晋起逐步发展,到北魏时候,一直极为盛行。最足以说明问题的是现在尚保存着的一些石雕佛像,其中弥勒造像就占了相当一部分。由此可见崇信弥勒之风。其主要原因在于,自晋室势力逐渐微弱,中原地区始终处于兵荒马乱的环境中,人民不胜战乱之苦,因之对于弥勒产生企望,希望他能出世,把人间治理得像兜率天一样。在隋朝时代,利用崇信弥勒而举兵造反,也是基于这种原因。唐代初期,崇信弥勒并未衰歇,我们看到名译师玄奘之虔心信仰,就可想见。但经过开元初年唐玄宗下诏禁断,于是崇信弥勒之风顿然停止。最足以说明问题的也是从现存一些石刻中窥见端倪的。

自从开元以后，一些石像如弥陀像、卢舍那佛像、药师像、观音像、地藏像、优填王像等等，逐渐地多起来，而弥勒像相对地减少，以至于无踪，就说明人们信仰的转变。同时人们也把企盼弥勒下生的愿望改变成往生极乐世界，弥陀净土成为修持者祈求之目的。等到布袋和尚自称是弥勒化身，于是崇信弥勒的可以说几乎少而又少了。

据《景德传灯录》卷二七：

> 明州奉化县布袋和尚者，未详氏族，自称名契此。形裁腲脮，蹙额皤腹。出语无定，寝卧随处。常以杖荷一布囊，凡供身之具，尽贮囊中。时号长汀子布袋师也。示人吉凶，心应期无忒。梁贞明三年，师将示灭，于岳林寺东廊下，端坐磐石而说偈曰："弥勒真弥勒，分身千百亿，时时示时人，时人自不识。"偈毕，安然而化。其后他州有人，见师亦负布袋而行，于是四众竞图其像。

这是世传布袋和尚的故事，他身称是弥勒化身。宋代以后，他成为一些寺庙的护法神。

从此以后，弥勒造像完全绝迹，更无塑造者；下生之说亦不再有人倡导。而研究净土宗在中国扎下基础的原因，实由弥勒信仰肇其端，也无人提及。当然这里有许多因素致此，主要的固然是弥陀净土之说为一些论师所提倡，而弥勒净土之说，缺少师承倡导，以致寂然无闻。其另一原因，一些群众感到，照《下生经》所说，弥勒下生杳杳无期，不如自身修行，早日往生极乐世界。如此转而趋向弥陀净土，遂舍弥勒信仰。这两个原因，使流行的弥勒信仰顿形消竭，导致为农民起义或外道门所利用。

季羡林补记

弥勒信仰在中国的传布,在佛教史,特别是中国佛教史上,是一件比较重大的事件。中外学者论之者众矣。但我仍然感到还很不够。自己想尽一点绵薄之力,弥补一下这个缺憾。在本《文集》第七卷《吐火罗文A(焉耆文)〈弥勒会见记剧本〉译释》中,在"导言"部分,我曾专列一章谈这个问题。但兹事体大,它在好多地方涉及考古学,非我能力所能及,我曾求教于宿白教授,由他稍加指导。我自己也曾搜集过大量的资料。终因其他工作太多,兼又杂事猬集,终于迁延时日,未能写成。俟他日有暇,我当奋力完成。在今天来看,这只不过是一个空口的许诺,能否真正完成,只有尽人事而听天命了。

为了使自己稍得一点安慰,使读者多得一点知识,我商得周绍良先生的同意,将他的论文《隋唐以前之弥勒信仰》附载于此。这是一篇好文章。虽然我们在某些问题上,某些提法上,观点不尽一致,这无大碍。这是学术研究上必有而且应有的现象,不必感到惊疑。

最近偶然得到文物出版社赠送的王家鹏《藏传佛教金铜佛像图典》(1996年,文物出版社出版),共收金铜佛像图片378张,其中共有弥勒佛或弥勒菩萨佛像照28张,占全部佛像之7.4%,数量是相当大的。这就说明,在藏传佛教中,弥勒也是一个极受尊敬的神灵。只靠一本书,就下这个结论,似乎过早了一点;但是一部书毕竟还是书,常言道:一粒沙中可以见宇宙,何况我们这一部书,同众多的书比较起来,还到不了一粒沙同宇宙对比距离之大。换言之,其可靠性是相当大的。

我对周绍良先生的论文,作了这一点补记。至于对弥勒信仰

在中国之传布的详细研究,只有俟诸异日了。

1996年10月1日

梅呾利耶与弥勒

弥勒是佛教的未来佛,在印度、中亚与中国等地的佛教神坛上占有突出的地位。本文对汉译佛典中弥勒与梅呾利耶这两个译名所本的文字及其出现的先后顺序进行了缜密的考证。作者指出,对弥勒的研究,实际涉及印度佛教是通过什么渠道、经过什么媒介传入中国的。本文的目的不是全面解决这个问题,而是重点探讨弥勒这一名称的起源以及如何传入中国的问题。作者认为,"弥勒"一名不是来自梵文,而是来自吐火罗文。在中国后汉、三国时最早的译经中出现的就是"弥勒",而不是"梅呾利耶",足征佛教传入最初不是直接的,而是通过新疆一带古代少数民族的媒介。这个结论对于研究印度和中国的佛教史以及中印文化交流史都是非常有意义的。

在印度和中国的佛教史上,弥勒的研究应该说是一个比较重要的问题。它牵涉到的方面很广,除了一些小问题以外,主要是:印度佛教是通过什么渠道、经过什么媒介传入中国的?这在中印文化交流史上是关键性的问题,应该弄清楚。

这个问题表面上看起来很简单。过去研究这个问题的学者也都把它当做一个简单问题来对待。比如,von Gabain 说,中亚文化影响了新生的弥勒概念的发展,因为汉译名"弥勒"不是来自梵文,而是来自于阗塞语 mittra 和吐火罗语 metrak,因此日本语就有了 miroku 这个词儿[1]。看来 von Gabain 是把这个问题过分简单化了。实际上,这是一个相当复杂的问题。它至少包括下列三个问题:(1)Metrak 是从 Maitreya 直接变过来的吗?(2)Metrak 是独

立发展成的吗？(3)为什么中国汉译佛典中最早出现的是“弥勒”，而不是“梅呾利耶”呢？对此，我在下面分别谈一谈自己的看法。

I Metrak 是从 Maitreya 直接变过来的吗？

一方面是梵文 Maitreya 和巴利文 Metteya，另一方面是吐火罗文 Metrak，二者都有“未来佛”的意思，其间必有联系，这是毫无疑问的。这三个字都与梵文 Maitrī 有关，这也是可以肯定的。但是，从形式上来看，吐火罗文与梵文和巴利文有所不同。应该怎样来解释这个现象呢？从印度佛教史的角度来看，巴利文和梵文出现在前，吐火罗文在后。最顺理成章的解释似乎应该是，后者出于前者。

确实有学者这样做了，其中之一就是 Franz Bernhard。他在《犍陀罗语和佛教在中亚的传播》一文中讲到，犍陀罗语在佛教向中亚和中国的传播中起过很大的作用[2]。这意见无疑是非常正确的。犍陀罗语是古代印度西北部的方言。在中国新疆发现的《法句经》就是用这种语言写成的。从地理条件来看，犍陀罗语在佛教向中亚传播中起关键性的媒介作用，这是很自然的。

在这篇文章中，Bernhard 顺便讲到 Metrak 与“弥勒”的问题。他引用了 von Gabain 的意见，用吐火罗语来解释汉译“弥勒”的来源。但是，他认为，“这种想法并不能解决这个问题，只不过把它推移而已，因为在吐火罗语中由 y 到 k 的音变是十分陌生的。”他建议在这种解释中用犍陀罗语来代替吐火罗语。犍陀罗语有成双成对的词尾，比如：

-aya -aġa

-eya -eġa

ġ 是浊摩擦音，在犍陀罗语中常常碰到。在这里可以看到这样的形式：metraya/metreya：metraġa，有时候丢掉词尾辅音，变成了

metrae/metre。从这些形式中,不但可以推导出东吐火罗文Metrak和汉文“弥勒”的来源,而且还可以直接或间接地推导出于阗塞语、安息语、回鹘语、蒙古语、卡尔美克(Kalmyk)和满洲语有关形式的来源。

在西吐火罗文(龟兹文)中有两种不同的形式:Maitreye和Maitrāk。Bernhard认为,这不但表示出成对的词尾,也表示出两种语言借用的不同的阶段。

在这里,Bernhard又引用了我在几十年前写的一篇文章:《浮屠与佛》[3]。我这篇文章的主要论点是,“佛陀”的来源是Buddha,而“佛”字最早的来源却不是梵文,而是吐火罗文。“佛”字不像一般人想象的那样是“佛陀”的缩短,而“佛陀”却可以说是“佛”字的引申。Bernhard承认,“佛”字不是来自Buddha。他构拟出一个所谓古吐火罗文* but,说是“佛”字音译的来源。他最后说,即使“弥勒”不能证明吐火罗文的中介作用,“佛”字也能证明。

我们再回头来看-ega的问题。g是浊音,而k却是清音。即使承认吐火罗文不用浊摩擦音收尾,但g变为k在音变规律方面也决非一帆风顺的,还需要进一步探讨与思考。

如果从-eya和-eka的关系上来作文章,我们还可以想另外的办法。在印度古代方言中,ya和ka互转的例子可以举出不少来。Pischel[4]指出Amg. daga = udaka = udaẏa, posahiẏa = upavasathika等等;还有tumbavīṇiẏa = tumbhavīṇaka等等。Lüders[5]列举了一些-ika代替-iya的例子,比如ekavāciya和ekavācika; rathiyā和rathikā; ghātikā和ghātiyā; jāgariyā和jāgarikā等等。K. R. Norman[6]指出,在阿育王碑铭的基础俗语(UPkt)中,有-k-/-g- > -y-的现象,也有-y-变为-k-的现象,比如janī的多数体格janiyo在个别碑铭中变为janiko。

就算是犍陀罗语吧,这里面也可以找到y k互转的现象。

John Brough[7]指出，-y-可以变为-k-。他还指出 mṛga>muya，kāka>kaya 等，这是 g、k 变为 y，也有反转过来的 y 变为 k，比如 udaya>udaka 等等。在一条注[8]中，他谈到了 Maitreya[9]变为 Metrak 的问题。他举出焉耆语（吐火罗语 A 或东吐火罗语）Metrak，龟兹语（吐火罗语 B 或西吐火罗语）Maitrāk，粟特语 m'ytr'k。他指出，与粟特语这个形式并行的还有 mytr'y，这形式含糊不清（参阅：Gershevitch, *Grammar of Manichean Sogdian* §960）。他指出，汉文"弥勒"可能来自 Metraka。"这些形式可能纯粹是机械转写的书面借用语；但是，那自然也是可能的，甚至在犍陀罗语内部，书面形式可能有随之而来的读作 k 的诱导读法，如果只是作为一种为文化水平不高的和尚们所采用的朗读经文时的朗读风格。"话说得十分晦涩难解，含义还是清楚的。Brough 详细论证了 y 与 k 的微妙复杂的关系。这里意思是说，和尚们有时会被引诱着把 y 读为 k。总之，对 Metrak 这同一个字，Brough（在前）的解释，同 Bernhard 完全不一样。

上面谈到的这一些意见，不管表面上看起来多么不同，但都主张 Metrak 是从 Maitreya 直接变过来的。关于犍陀罗语在佛教向中亚和中国传播中所起的重要作用，在 Bernhard 之前 Brough 已经注意到了。他说，很多早期汉译佛教术语的原文是犍陀罗语[10]。但这并不等于说，"弥勒"这个词儿也一定来自犍陀罗语。尽管 Brough 和 Bernhard 的看法持之有故，言之成理，仍然有另外的、可能是更合理的解决办法。

Ⅱ　Metrak 是独立发展成的吗？

所谓"独立发展"，是指不通过犍陀罗语或其他任何语言的媒介，在吐火罗语内部，根据构词规律而形成的。

事实上，Sieg, Siegling 和 Schulze 在 Gr.[11]中已有专章讨论

与此有关的问题。词尾-ik 有下列诸作用:

1. 把抽象名词变为具有这个名词所表示的特性的人,一个什么"者"。比如 kākmart,意思是"威严",加上-ik,成为 kākmärtik(B kamartike),意思就成为"具有威严的人",或"威严者";kāruṃ,意思是"慈悲",kārunik(参阅梵文 kārunika)意思是"慈悲者";kritāṃ(含义还没有弄清楚),加上-ik,变为 kritānik,意思是"作 kritāṃ 者"; spaktāṃ (A 与 B 相同),意思是"服务", spaktānik (B spaktanīke),意思是"服务的人"、"供养者"。

2. 把形容词名词化。比如 A āṣām, B aṣāṃ,意思是"可尊敬的",加上-ik,变为 āṣānik,意思是"阿罗汉","可尊敬的人"。

3. 在外来借词中,情况比较复杂。梵文 niraya + pāla(ka)在吐火罗文中变为 ñarepālik"地狱守卫者";梵文 piṇḍapāta 在吐火罗文中变为 piṃnwātik,汉译的"分卫"即从此出。-ik 在这里的作用不清楚。梵文 ṛṣi"仙人",在吐火罗文中变为 riṣak(B rṣāke)。

"居士",梵文 gṛhin, gṛhastha,吐火罗文 kātäk(B kattāke),不是来自梵文,而很可能是来自伊朗语言:Awesta kad,意思是"房子",新波斯语 kat-x-udā,意思是"居士"。这里也是词尾(ä)起了作用,kātäk 指"住在家里的人"。

关于 Metrak,三位作者只说,Maitreya 经常作 Metrak,没有作什么说明。在 B 是 Maitrāk,也有 Maitreye 这个形式。在注中,作者指出,Andreas 通知他们,Metrak 这个形式也见于吐鲁番中古波斯文残卷中。我不揣冒昧,想在这里给 Metrak, Maitrāk 这个形式作一个新的解释。我认为,这个形式与梵文 Maitreya 无关,而是直接来自梵文 Maitrī。Maitrī 的意思是"慈爱",加上词尾-k,成为 Metrak, Maitrāk,意思是"慈爱者"。汉文最早的意译"慈氏"就是从这里来的。我看,这个解释是有根有据,合情合理的。因此,我认为 Metrak 是独立发展成的,不必绕一个弯子硬把它同 Maitreya

挂上钩[12]。

Ⅲ 为什么中国汉译佛典中最早出现的是“弥勒”，而不是“梅呾利耶”？

Maitreya 和 Metrak 的关系弄清楚以后，下一步就要弄清楚这两个字的汉译在汉译佛典中出现的情况。这对研究佛教从印度向中亚和中国的传播以及中国佛教史都有相当重要的意义。

Maitreya 和 Metrak 在汉译中有三种不同的情况：

1. 音译“弥勒”，来自 Metrak

在汉译大藏经中，“弥勒”出现的次数成百上千，不可能也没有必要一一列举。对我的探讨有意义的是：最早出现于何时？何经？何人所译？我所谓“最早”是指后汉、三国时期，两晋、南北朝以后历隋、唐以迄宋明出现的一概不录，这对我要探讨的问题没有用处。我在下面按照《大正新修大藏经》（下面缩写为㊅）的排列顺序，把最早出现的“弥勒”辑录一下：

吴康僧会译《六度集经》，卷一：“彼国王者弥勒是。”㊅三，3b；

失译人名在后汉录《大方便佛报恩经》，卷一：“弥勒菩萨。”㊅三，124b；

吴支谦译《佛说月明菩萨经》：“尔时智力王者，今弥勒菩萨是。”㊅三，411c；

后汉康孟详译《佛说兴起行经》，卷下：“尔时病比丘弥勒者，则今弥勒菩萨是。”㊅四，172b；

吴支谦译《撰集百缘经》卷十：“我及弥勒俱为菩萨。”㊅四，253c；

后汉支娄迦谶译《杂譬喻经》：“欲睹弥勒佛时三会二百八十亿人得真人时。”㊅四，499b；

吴康僧会译《旧杂譬喻经》，卷上：“弥勒作佛时，当得应真度

脱。"㊅四，512b；

后汉支娄迦谶译《道行般若经》，卷一："弥勒菩萨。"㊅八，425c；

同上书，卷三："弥勒菩萨。"㊅八，438a；

同上书，卷五："弥勒菩萨。"㊅八，451b；

吴支谦译《大明度经》卷四："弥勒闿士。"㊅八，496c；

吴支谦译《佛说八吉祥神咒经》："菩萨千人皆弥勒等。"㊅十四，72b；

同上书："弥勒菩萨。"㊅十四，73a；

吴支谦译《佛说维摩诘经》卷上："于是佛告弥勒菩萨。"㊅十四，523c；

后汉安世高译《佛说长者子制经》："我持慈心皆付弥勒佛。"㊅十四，801b；

后汉支娄迦谶译《佛说纯真陀罗所问如来三昧经》卷上："复有菩萨，名曰弥勒。"㊅十五，349a；

同上书，卷下："佛语弥勒。"㊅十五，367a；

以上是后汉、三国时期汉译佛典中"弥勒"出现的基本情况。这一段时间并不长，但是译者数目不算很少，所从来的地方也不算很少。译者计有康僧会、支谦、康孟详、支娄迦谶、安世高等人。来的地方计有月氏、康居、安息等地。但是他们使用"弥勒"一词则是一致的，这值得我们重视。来自 Metrak 的音译"弥勒"是后汉、三国时期习见的表示未来佛的词儿。

2. 音译梅呾利耶等，来自 Maitreya

梅呾利耶是梵文 Maitreya 的音译，与 Metrak 无关。在汉文佛典中出现的情况如下：

唐玄奘译《阿毗达磨大毗婆沙论》，卷一百七十七："二名梅怛俪药。"㊅二十七，890b；

唐玄奘译《阿毗达磨顺正理论》,卷四十四:"一名梅怛俪(丽)药。"㊅二十九,591c;

唐窥基撰《妙法莲华经玄赞》,卷第十末:"梵云梅呾利末那故。"㊅三十四,849c;

新罗憬兴撰《三弥勒经疏》:"今正梵音云梅怛利耶。"㊅三十八,305b;

唐窥基撰《说无垢称经疏》,卷第三末:"梵云梅呾利耶,此云慈。"㊅三十八,1048b;

同上书,卷第四末:"梵云梅呾利耶,翻为慈氏。古云弥帝丽,或云弥勒,皆讹略也。"㊅三十八,1057b;

唐义净译,慧沼撰《金光明最胜王经疏》,卷第一:"慈氏,梵音梅呾丽曳,此云慈氏。或云那,即慈姓中生,或本性行慈。或云曳尼,即女声中。"㊅三十九,188b;

宋子璿集《首楞严义疏注经》,卷第五之二:"具云梅咀(呾之误)利曳那,此云慈氏。"㊅三十九,902a;

唐普光述《俱舍论记》,卷第十八:"二名梅怛俪药,夹注:梅怛,此云慈;俪药,此云氏。菩萨在慈姓中生,从姓立名,故名慈氏。旧云弥勒,讹也。"㊅四十一,282b;

唐法宝撰《俱舍论疏》,卷第十八:"二名梅怛俪药。"㊅四十一,682a;

唐窥基撰《成唯识论述记》,卷第四本:"梵言梅呾利耶,此翻言慈氏。梅呾罗曳尼,此声转之异。婆罗门十八姓中,慈为一姓。氏谓氏族,曾当皆生此种姓家,故以为号。"㊅四十三,352b;

唐道世撰《法苑珠林》卷二十九:"又大寺中有刻木梅呾丽耶旧云弥勒菩萨像。"㊅五十三,498b;

唐慧琳撰《一切经音义》,卷第二十七:"弥勒,梅怛利曳,此云

慈氏,慈为本姓,或以心行为姓也。"㊅五十四,482c;

宋法云编《翻译名义集》,卷第一:"弥勒,《西域记》云梅哩(咀之误)丽耶,唐云慈氏,即姓也。旧曰弥勒,讹也。什曰:'姓也。阿逸多,字也。南天竺婆罗门子'。《净名疏》云:'有言从姓立名。今谓非姓,恐是名也。何者?弥勒此翻慈氏。过去为王,名昙摩流支,慈育国人。自尔至今,常名慈氏。始阿逸多,此云无能胜。有言阿逸多是名。既不亲见正文,未可定执。观《下生经》云,时修梵摩,即与子立字,名曰弥勒。'"㊅五十四,1058b。

看了上面这一些例子,我认为可以看出下列情况:

a. Maitreya 的音译梅咀利耶等出现得都相当晚,一直到唐代才出现。

b. 这些音译多出现于注疏和词书中,出现于译经中者极少。

c. 音译使用的汉字大体相同,但也间有分歧。玄奘本人也有矛盾。在上面列举的两个例子中,他使用"梅怛俪药",但是在《大唐西域记》卷七中,他却译为"梅咀丽耶"。

d. 中国和尚的一些解释有点莫名其妙,比如"梅咀,此云慈;俪药,此云氏。"梵文 Maitreya 决不能分割为 Mait 和 reya 两个部分。又如"梅咀利曳那",梵文中没有 Maitreyaṇa 这样的字。"或云那,即慈姓中生",梵文应作 Maitreyaja, ja 的意思是"生"。"那"(na)没有"生"的意思。

e. 对弥勒与阿逸多的关系,没搞清楚。

f. 这里讲"弥勒,讹略也"。《大唐西域记》也有类似的话。这说明,中国和尚,包括玄奘大师在内,早已不了解"弥勒"的来源了。

3. 意译慈氏

在汉译佛典中,"慈氏"一词出现的次数同"弥勒"差不多,可能

略少一点，总之数量是极为可观的。下面略举几个例子。我把重点放在最早的后汉、三国时代，其用意与对"弥勒"的处理相同。后汉、三国以后，每个朝代的译经中都大量出现，与"弥勒"并行，例子就不举了。

吴支谦译《大明度经》，卷第二："尔时慈氏闿士语善业：有闿士大士代欢喜最尊分德法。"㊀八，486a。

在这里，我想把本段译文和同经异译本的译文对比一下：

后汉支娄迦谶译《道行般若经·摩诃般若波罗蜜沤惒拘舍罗劝助品》第四："尔时弥勒菩萨谓须菩提：若有菩萨摩诃萨劝助为福。"㊀八，438a；

苻秦昙摩蜱共竺佛念译《摩诃般若钞经》卷三《善权品》第四："尔时弥勒菩萨谓须菩提：若有菩萨摩诃萨劝助为福。"㊀八，519c。

同一个词"慈氏闿士"、"闿士大士"，后两个本子都译为"弥勒菩萨"、"菩萨摩诃萨"，前者是意译，后者是音译。"闿士"一词在支谦译本中多次出现。"闿士"，在其他经中也作"开士"，甚至有作"阐士"者[13]。

接着举例子：

吴支谦译同上书："慈氏闿士作无上正真平等觉时。"㊀八，489a；

同上书："若于兜术天上从慈氏闿士问慧。"㊀八，492c；

后汉安玄译《法镜经》："便使慈氏开士及一切行开士听。"㊀十一，22c；

曹魏康僧铠译《佛说无量寿经》，卷上："慈氏菩萨。"㊀十二，265c；

同上书，卷下："慈氏菩萨。"㊀十二，278a。

我在这里想指出来：在同书、卷、页 bc，"慈氏菩萨"一变而为"弥

勒”。

吴支谦译《佛说出无量门微密持经》:“慈氏菩萨。”㊅十九,680b。

我在这里想指出,此经有几个异译本。同一个字,有的同支谦一样,译为“慈氏菩萨”,有的则译为“弥勒菩萨”。我只举两个例子:

东晋佛陀跋陀罗译《佛说出生无量门持经》:“弥勒菩萨。”㊅十九,682b;

刘宋求那跋陀罗译《阿难陀目佉尼呵离陀经》:“慈氏菩萨。”㊅十九,685a。

其余的例子不举了。

“慈氏”一词在后汉、三国时期汉译佛典中出现的情况大体如上。

从“弥勒”、“梅呾利耶”和“慈氏”三个词儿出现的情况中,我们可以看到:

a.“弥勒”与“慈氏”同时出现于最早时期——后汉、三国时期。“梅呾利耶”等出现较晚。

b.在最早的时期,同一译者,甚至在同一部佛经中,随意使用“弥勒”或“慈氏”。译者对于音译和意译无所轩轾。

c.从后汉、三国以后,直到明代,“弥勒”和“慈氏”并行不悖。

我在本节的标题中提出了一个问题:为什么中国汉译佛典中最早出现的是“弥勒”而不是“梅呾利耶”?现在,在举出了这样多的例子以后,我可以确切地来答复了。最早的汉译佛典的原本不是梵文或巴利文,其中可能有少数的犍陀罗文,而主要是中亚古代语言(包括新疆),吐火罗文恐怕最有可能。我在以前的一篇文章中[14]说过:“这事实告诉我们,在中印文化交流的初期,我们两国不完全是直接来往,使用吐火罗语的这个部族曾在中间起过桥梁作用。”我当时分析了两个词儿:恒(河)和须弥(山)。现在又多了

一个"弥勒"。我设想,在最早的时期,译者眼前的字是 Metrak,而不是 Maitreya。他们也能清醒地理解这个字的含义,它与 Maitrī 有关,意思是"慈爱",加上词尾-ak,就成为"慈爱者",他们译之为"慈氏"。事情是如此地明显[15]。

最后,我还想谈一个问题:为什么 Metrak 音译为"弥勒"? 过去学者们大概认为这不成问题,所以几乎没有人讨论过这个问题。但是,倘若加以推敲,不能说全无问题。rek 音译为"勒",完全正确,"勒"是以 -k 收尾的入声字。但是,"弥"却并非以 t 收尾的入声字,以"弥"对 Met 就显得不妥。

H. W. Bailey[16]提出了一个解释。他用 tr>dr>l 这个公式来解释 Metrak 中的-tr-变成-l-的现象。他举出了几个例子,比如梵文 trayastriṃśa,音译为"忉利":梵文 kṣudra>ksulla>culla;梵文 kṣatriya,音译为"刹利",等等。我认为,Bailey 的说法能自圆其说,至少也可以聊备一格。

1989 年 9 月

注　释

〔1〕*Maitrisimit*, Ⅱ. Akademie Verlag 1961 p.20.

〔2〕*Gāndhārī and the Buddhist Mission in Central Asia*,见 *Añjali*, *Papers on Indology and Buddhism*, O. H. de A. Wijesekara Felicitation Volume, ed. by J. Tilakasiri, Peradeniya 1970, PP. 55—62.

〔3〕见《中印文化关系史论文集》第 323—336 页,三联书店 1982 年版。

〔4〕*Grammatik der Prakrit-Sprachen*, Grundriss der Indo-arischen Philologie und Altertumskunde, I. Bd. 3. Heft, Strassburg 1900. § 141, 598.

〔5〕*Beobachtungen über die Sprache des buddhistischen Urkanons*, Abhandlungen der deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Klasse für Sprachen,

Literatur und Kunst. Jahrgang 1952, Nr. 10, § 133—138.

〔6〕*Some Aspects of the Phonology of the Prakrit underlying the Aśokan-Inscriptions*, BSOAS, 33(1970), P136.

〔7〕*The Gāndhārī Dharmapada*, *London Oriental Series*, vol. 7. Oxford University Press, 1962, § 28, § 38.

〔8〕同上, § 38, 注 4。

〔9〕在这里, Brough 引用了 H. W. Bailey 的 *Gāndhārī*, 见 *Opera Minora*, vol. 2, Shiraz, Iran 1981, p. 308—9, 原载 BSOAS xi—4 1946。在这里, Bailey 列举了中亚及东亚许多语言中 Maitreya 出现的形式。

〔10〕同〔9〕引书, 第 50 页。

〔11〕*Tocharische Grammatik*, § 22. 在 § 44c, 97, 99b, 117, 192, 205a, 344 等节讲到 Metrak 的变格问题。

〔12〕吐火罗文 B 出现 Maitreye 这个形式, 与我的新解并不矛盾。Metrak 与 Maitrāk 代表吐火罗文内部的发展。Maitreye 代表在某一种情况下直接从梵文来的借用关系。时间可能有先后之别。

〔13〕梵文"开士"这个词同吐火罗文 A 中的käṣṣi(老师)有联系吗? 一般认为"开"等于梵文 bodhi, "士"等于梵文 sattva。"开士"也见于中国诗文中, 例如李白诗:"衡阳有开士, 五峰秀骨真。"

〔14〕《吐火罗语的发现与考释及其在中印文化交流中的作用》, 见《中印文化关系史论文集》, 三联书店 1982 年版, 第 110—111 页。

〔15〕后汉、三国以后, 中国译经僧和外国来的和尚所使用佛典绝大多数都是梵文原本, 他们眼里看到的不会再是 Metrak, 而是 Maitreya, 为什么他们仍然译为"弥勒"呢? 这只能用约定俗成来解释。

〔16〕见〔9〕。我忽然想到。波你尼的书中讲到 Vāsudeva 和 Vāsudevaka, Vāsudeva 是神名, 加上语尾 ka, 就成了"Vāsudeva 大神的崇拜者"。这个 -ka同吐火罗文的-ak 有没有联系呢?

附

"Maitreya" and "Metrak"

The study of 弥勒 *Mile* (*Maitreya*) *Metrak* with its wide-ranging appeal is of great importance in the history of Indian and Chinese Buddhism. The present study is mainly concerned with the channel and medium through which Indian Buddhism found its way into China. As the problem leads back to a crucial link in the history of Sino-Indian cultural exchange, it deserves serious attention.

The term Mile 弥勒 appears to be a simple problem and has actually been treated as such. Von Gabain, for example, maintains that it was Serindian culture that influenced the development of the concept of 弥勒 *Mile* Metrak, as the Chinese transliteration 弥勒 *Metrak* did not derive from Sanskrit but from *mittra* in Khotansaka and *metrak* in Tocharian, hence the term *miroku* in Japanese.[1] It seems to me that von Gabain has oversimplified this problem, which is, in fact, considerably more complicated. Involved here are at least three questions: 1) Did *Metrak* derive directly from *Maitreya*? 2) Was the term *Metrak* formed independently? And finally, 3) Why did 弥勒 *Metrak* and not 梅呾利耶 *Maitreya* appear in the earliest Chinese versions of Buddhist texts? These are the problems that I shall deal with in this article.

I Did *Mettak* Derive Directly from *Maitreya*?

There is undoubtedly some connection between *Maitreya* in Sanskrit and *Metreya* in Pāli on the one hand, and *Metrak* in Tocharian on the other, as all three words refer to the "Future Buddha". That all three are related to *Maitrī* in Sanskrit is also without doubt. Morphologically speaking, however, the Tocharian word is somewhat different from either the Sanskrit or Pāli word. How is this to be interpreted? With regard to Indian Buddhist history, the most rational interpretation seems to be that *Metrak* derived from *Maitreya* and *Metteya*, for Tocharian came into being later than Sanskrit and Pāli.

There are indeed scholars who have arrived at this conclusion, one of whom is Franz Bernhard. In his "Gāndhārī and the Buddhist Mission in Central Asia," Bernhard confirms the part that Gāndhārī played in the spread of Buddhism to Central Asia and China. [2] His argument is certainly very convincing in that Gāndhārī was a northwestern dialect of ancient India, in which *The Dhammapada* discovered in Xinjiang, China, was written. Moreover, in geographical terms, it is reasonable to argue that Gāndhārī served as a medium of crucial importance in the Buddhist mission in Central Asia.

In passing, Bernhard touched on *Metrak* and 弥勒 *Mile*. After quoting von Gabain who traces the origin of the Chinese transliteration of 弥勒 *Mile* to Tocharian, he argues that "this idea, however, does not solve the problem but simply transfers it, as in Tocharian a phonetic change from 'y' to 'k' is quite unknown." Bernhard suggests that Tocharian should be replaced by Gāndhārī, where such

suffix doublets as

-aya -aǵa

-eya -eǵa

are often seen , "ǵ" being a voiced fricative. In Gāndhārī are found "metraya/metreya: metraǵa," which sometimes become "metrae/ metre"when the ending consonants are deleted. It is to these forms that the East Tocharian term *Metrak* and the Chinese terms 弥勒 *Mile* are traced. Furthermore, other related word forms in Khotan-saka, Parthian, Uighur, Mongolian, Kalmyk and Manchu can eihter directly or indirectly be traced back to those forms in Gāndhārī.

In West Tocharian (Kuchean) are found two distinct forms. *Maitreye* and *Maitrāk*, which, in Bernhard's view, register the paired-off suffixes and two distinct stages of linguistic borrowing as well.

Here Bernhard cites "On the Earliest Chinese Transliterations of the Name of Buddha", an essay of mine written some forty years ago.[3] In it I argue that while 佛陀 Fuotuo, can be traced to "Buddha" etymologically, 佛 Fuo is not of Sanskrit but of Tocharian origin. 佛 Fuo is not a shortening of 佛陀 as is popularly believed; rather the latter is a lengthening of the former. Bernhard admits that 佛 did not derive from "Buddha", yet he reconstructs a so-called Old Tocharian form **but*, asserting that this was where the Chinese transliteration 佛 came from. He concludes that 佛 can testify to the role of Tocharian as a medium if 弥勒 fails to do so.

Now let's come back to the ending "eǵa". "ǵ" is voiced while "k" is voiceless. Granted that voiced fricatives were not used as endings in Tocharian, the phonological transition from "ǵ" to "k" can-

not have come about smoothly. Therefore, the problem needs further inquiry.

It seems that something might be worked out if we switch to the relations between "-eya" and "-eka". The interchangeability of "ya" and "ka" is evident in Old Indian Dialects. According to Pischel,[4] Amg. daga = udaka = udaya, posahiya = upavasathika, tumbavīṇiya = tumbhavīṇaka, etc. Lüders[5] cites several instances of "-ika" in place of "-iya": ekavāciya and ekavācika, rathiyā and rathikā, ghātikā and ghātiyā, jāgariyā and jāgarikā, etc. As K. R. Norman[6] points out, in the UPkt of the Asokan Inscriptions, the phonological transitions such as -k-/-g- > -y- and -y- > -k- do occur. For instance, *janiyo*, nom. plur. of *janī*, varies *to janiko* in some particular inscriptions.

Even as we take up Gāndhārī, we find instances of -y- > -k- and -k- > -y-. John Brough[7] renders mṛga > muya and kāka > kaya as instances of the transition from -g-/-k- to -y-, and udaya > udaka as one of the reverse transition -y- > -k-. In a note,[8] Brough discusses the problem of Maitreya[9] > Metrak. After enumerating *Metrak* in Agnean (Tocharian A or East Tocharian), *Maitrāk* in Kuchean (Tocharian B or West Tocharian), and *m'ytr'k* in Sogdian, he observes that a variant of *m'ytr'k* also existed in Sogdian, i. e. *mytr'y*, a quite ambiguous form (refer to Gershevitch, *Grammar of Manichean Sogdian*, § 960). He points out that the Chinese form 弥勒 *Mile* may have come from *Metraka*. "These might be purely literary borrowing; mechanically transcribed; but it is of course possible that even within Gāndhārī the written forms may have subsequently induced pronunciations with [k], if only as a reading-style

adopted by the less literate monks for use in the recitation of sacred texts." The meaning of the cited passage is clear in spite of its obscure wording. Brough demonstrates in great detail the subtle involved relations between -y- and -k-. What is meant here is that sometimes monks were induced to pronounce -y- as -k-. In short, Brough's interpretation of *Metrak* is entirely different from Bernhard's.

Different as their opinions seem to be, both Brough and Bernhard hold that the term *Metrak* derived directly from *Maitreya*. As to Gāndhārī, Brough noted its important role in the Buddhist transmission in Central Asia and China even before Bernhard. According to Brough, a great number of early Chinese transliterations of Buddhist terminology were based on Gāndhārī as a source language.[10] However, it does not follow that 弥勒 *Mile* must likewise have come from Gāndhārī. Brough and Bernhard have good grounds for taking *Maitreya* as the origin of *Metrak*, and they are well supported in their arguments. Nevertheless, there may be other and perhaps more reasonable approaches to the problem of 弥勒 *Mile*.

Ⅱ Was *Metrak* Formed Independently?

"Independent formation" refers to the process in which *Metrak* was formed in accordance with the Tocharian rules of word-formation, independent of Gāndhārī or any other intermediary language.

As a matter of fact, in their *Tocharische Grammatik*,[11] Sieg, Siegling and Schulze devote a whole chapter to the discussion of some related problems. According to the three authors, the ending "-ik" functions in the following ways.

1. It may turn an abstract noun into a person with the characteristic represented by that noun. For example, kākmart (prestige) + -ik > kākmärtik (B kamartike), meaning a person having prestige, or a prestigious person; kārum̥ (mercy) > kārunik (cf. Sanskrit: "kārunika"), meaning a merciful person; kritām̥ (the meaning of which is not clear) + -ik > kritānik, i. e., a person doing kritām̥; spaktām̥ (A = B, service, devotion) > spaktānik (B spaktanīke), i. e., a devotee, a donator.

2. It may turn an adjective into a noun. For example, A āṣām/ B a-ṣām (respectable) + -ik > āṣānik, meaning an arhat, a person worthy of being worshipped.

3. Where loan words are concerned, the situation becomes more complicated. The Sanskrit word niraya + pāla (ka) is varied to ñarepālik in Tocharian, meaning a guard of hell; piṇḍapāta (Skt.) > pim̥nwātik (Toch.), from which comes the Chinese term 分卫 (alms-begging) *Fenwei*. The function of -ik in these cases is not clear. Another example: ṛṣi (Skt, seer, sage) > riṣak (B rṣāke).

居士 (*Jushi*) is gṛhin, gṛhastha in Sanskrit and kātāk (B kattāke) in Tocharian, yet the latter did not emerge from Sanskrit, but very probably from Iranian languages. Awesta *kad* means a house, and in New Persian *kat-x-udā* refers to layman (居士). Therefore, it is the ending "ä" that causes *kātäk* to mean a person living at home.

As to *Metrak* , the three authors observe without further explanation that "*Maitreya*" frequently occurred in the form of *Metrak* . In Tocharian B there existed both forms, *Maitrāk* and *Maitreye*. Then, in a note, the authors make it clear that they have

been informed by Andreas of the fact that *Metrak* also occurred in Middle Persian manuscript remains found in Turfan. Here I venture to offer a different interpretation of *Metrak* or *Maitrāk*. This form, in my opinion, is not to be traced back to the Sanskrit form *Maitreya*; rather it came directly from another Sanskrit form *Maitrī* meaning "kindness". Maitrī + -k > Metrak/Maitrāk, i.e., a kind person-the original for the earliest free translation 慈氏 Cishi. In my opinion this explanation is well grounded and reasonable. Thus, my view is that *Metrak* was formed independently and that it is not necessary to derive it from "Maitreya."[12].

Ⅲ Why Was It That 弥勒 and Not 梅呾利耶 Appeared in the Earliest Chinese Versions of Buddhist Scripture?

Now that the problem of *Maitreya* and *Metrak* is clarified, we can set about examining how these terms occurred in the Chinese Buddhist texts, as this is a question of pivotal importance to the studies of the Buddhist transmission from India to Serindia and China, and of the History of Chinese Buddhism.

Maitreya and *Metrak* occurred in the Chinese versions of Buddhist texts in three different forms.

1. 弥勒 -the phonetic transliteration of Metrak

弥勒 appears many hundreds of times in the Chinese Tripiṭaka and it is therefore not possible nor necessary to enumerate all of them. What is of significance to my inquiry is: 1) *when* did the earliest translations appear; 2) *in which* sūtras they occurred; and 3) *who* translated them. By "the earliest" I mean the periods of the Later Han and the Three Kingdoms. The occurrences of 弥勒 from

the Two Jins, the Northern and Southern Dynasties through the Sui and Tang down to the Song and Ming Dynasties will not be listed here, as they are irrelevant to my discussion. Recorded here are the earliest texts that contain 弥勒 in order of their appearance in 大正新修大藏经 (*Taishōsinshūdaizōkyō*, hereafter abridged to T.)

六度集经 (*Liu Du Ji Jing*, Ṣaṭpāramitā-saṅgraha-sūtra, trans. Kang Seng Hui of the Kingdom of Wu 吴康僧会译) Vol. 1: 彼国王者弥勒是 That king was Metrak. T. 3, 3b;

大方便佛报恩经 (*Da Fang Bian Fo Bao En Jing*) in the Later Han Catalogue, Sūtra of the Great Upāya [Mahopāya] by which Buddha recompenses the Favour [of his Parents]. Trans, anonymous 失译人名在后汉录 Vol. 1: 弥勒菩萨 "*Metrak* Bodhisattva." T. 3, 124b;

佛说月明菩萨经 (*Fo Shuo Yue Ming Pu Sa Jing*, Buddhabhāṣita-Candraprabhā-bodhisattva-sūtra, trans. Zhi Qian of Wu 吴支谦译): 尔时智力王者，今弥勒菩萨是。"The king jñānabala of that time is now the Metrak Bodhisattva," T. 3, 411c;

佛说兴起行经 (*Fo Shuo Xing Qi Xing Jing*, Buddha-bhāṣita-nidānacaryā-sūtra, trans. Kang Meng Xiang of the Later Han Dynasty 后汉康孟祥译), Vol. 2: 尔时病比丘弥勒者，则今弥勒菩萨是。"The sick Bhikṣu Metrak is now Metrak Bodhisattva." T. 4, 172b;

撰集百缘经(*Zhuan Ji Bai Yuan Jing*, Satanidāna-saṅgraha-sūtra, trans. Zhi Qian of Wu 吴支谦译), Vol. 10: 我及弥勒俱为菩萨。"Both Metrak and I were Bodhisattva." T. 4,253c;

杂譬喻经(*Za Pi Yu Jing*, Samyuktāvadāna-sūtra, trans. Zhi Lou Jia Chen of Later Han 后汉支娄迦谶译):欲睹弥勒佛时三会

二百八十亿人得真人时。“I would like to see the occasion when at the 3 assemblies of Metrak Buddha 280 koṭis of people attain Arhathood.” T. 4, 499b;

旧杂譬喻经(*Jiu Za Pi Yu Jing*, An Old Samyuktāvadāna-sūtra, trans. Kang Seng Hui of Wu 吴康僧会译), Vol. 1:弥勒作佛时,当得应真度脱。“When Metrak turns Buddha, he will attain Arhathood and get deliverance.” T. 4, 512b;

道行般若经(*Dao Xing Ban Ruo Jing*, Daśasāhasrikā-prajñāpāramitā-sūtra, trans. Zhi Lou Jia Chen of Later Han 后汉支娄迦谶译), Vol. 1:弥勒菩萨。“Metrak Bodhisattva.”T. 8, 425c;

Ibid. Vol. 3:弥勒菩萨。“Metrak Bodhisattva.” T. 8, 438a;

Ibid. Vol. 5:弥勒菩萨。“Metrak Bodhisattva.” T. 8, 451b;

大明度经(*Da Ming Du Jing*, Daśasāhasrikā-prajñā-pāramitā-sūtra, trans. Zhi Qian of Wu 吴支谦译), Vol. 4:弥勒闿士。“Metrak Bodhisattva.” T. 8, 496c;

佛说八吉祥神咒经(*Fo Shuo Ba Ji Xiang Shen Zhou Jing*, Aṣṭabuddhaka, trans. Zhi Qian of Wu 吴支谦译):菩萨千人皆弥勒等。“One thousand Bodhisattvas and all equal to Metrak.” T. 14, 72b;

Ibid. 弥勒菩萨“Metrak Bodhisattva.” T. 14, 73a;

佛说维摩诘经(*Fo Shuo Wei Mo Jie Jing*, Vimalakīrti-nirdeśa, trans. Zhi Qian of Wu 吴支谦译), Vol. 1:于是佛告弥勒菩萨。“Then the Buddha told Metrak Bodhisattva. ...” T. 14, 523c;

佛说长者子制经(*Fo Shuo Zhang Zhe Zi Zhi Jing*, Śreṣṭhi-pūtrajeta-sūtra, trans. An Shi Gao of Later Han 后汉安世高译):我持慈心皆付弥勒佛。“I maintain kindness in my mind totally devoted to Metrak Buddha.” T. 14, 801b;

佛说纯真陀罗所问如来三昧经(*Fo Shuo Chun Zhen Tuo Luo Suo Wen Ru Lai San Mei Jing*, Druma-kinnara-paripṛcchā-ratnatathāgata-samādhi-sūtra, trans. Zhi Lou Jia Chen of Later Han 后汉支娄迦谶译), Vol. 1:复有菩萨,名曰弥勒。"Further there was a Bodhisattva named Metrak." T. 15, 349a;

Ibid, Vol. 2:佛语弥勒。"The Buddha told Metrak." T. 15, 367a;

The above citations bring to light the basic situation regarding the occurrences of 弥勒 *Metrak* in the Chinese Buddhist texts during the Later Han and the Three Kingdoms. It was not a long period, but there nevertheless appeared a considerable number of translators(康僧会,支谦,康孟祥,支娄迦谶,安世高,etc.) who, moreover, came from quite different places such as 月氏 Indoscythia, 康居 Sogdiana, and 安息 Parthia. It is worth noticing that whoever the translator was and wherever he came from translators unanimously employed the term *Metrak* 弥勒. The phonetic transliteration of Metrak 弥勒 was an accepted term for the Future Buddha during that period.

2. 梅 呾 利 耶 or the like-the phonetic transliterations of *Maitreya*

梅呾利耶 unrelated to *Metrak*, is the phonetic transliteration of the Sanskrit term *Maitreya*. Its occurrences in the Chinese Buddhist texts are as follows:

阿毗达磨大毗婆沙论(*A Pi Da Mo Da Pi Po Sha Lun*, Abhidharma-mahāvibhāsā-śāstra, trans. Xuan Zang of the Tang Dynasty,唐玄奘译), Vol. 177;二名梅怛俪药。"The second one was called Maitreya." T. 27, 890b;

阿毗达磨顺正理论(*A Pi Da Mo Shun Zheng Li Lun*, Abhidharma-nyāyānusāra-śāstra, trans. Xuan Zang, Tang 唐玄奘译), Vol. 44:一名梅怛俪(丽)药。"The first one was called Maitreya." T. 29,591c;

妙法莲华经玄赞(*Miao Fa Lian Hua Jing Xuan Zan*, Profound Eulogy of Saddharmapuṇḍarīka-sūtra, written by Kui Ji of Tang 唐窥基撰) end of Vol. 10:梵云梅咀利末那故。"Because the Sanskrit word is Maitrimanas." T. 34, 849c;

三弥勒经疏(*San Mi Le Jing Shu*, Commentary on Three Maitreya-sūtras, written by Jing Xing of Korea 新罗憬兴撰):今正梵音云梅怛利耶。"The right wording in Sanskrit now is Maitreya." T. 38, 305b;

说无垢称经疏(*Shuo Wu Gou Chen Jing Shu*, Commentary on Vimalakīrtinirdeśa, written by Kui Ji of Tang 唐窥基撰), end of Vol. 3:梵云梅咀利耶此云慈。"The Sanskrit word is Maitreya, which means here in Chinese Kind-hearted."T. 38, 1048b;

Ibid, Vol. 4:梵云梅咀利耶,翻为慈氏。古云弥帝丽,或云弥勒,皆讹略也。"The Sanskrit word is Maitreya, which is translated into a 'Kind-hearted person'. In ancient times it was called Maitri or Metrak, which are both wrong and abridged." T. 38, 1057b;

金光明最胜王经疏(*Jin Guang Ming Zui Sheng Wang Jing Shu*, Commentary on Suvarṇaprabhāsa-sūtra, written by Hui Zhao 慧沼撰, trans. Yi Jing of Tang 唐义净译), Vol. 1:慈氏,梵音梅咀丽曳,此云慈氏。或云那,即慈姓中生,或本性行慈。或云曳尼,即女声中。"Kind-hearted person, in Sanskrit wording *Maitreya*, here in China he is called a kind-hearted person, or Maitreyāna, which means Born in the Maitreya Caste, or Kind by Nature; it is

also called Maitreyāni, being feminine gender." T. 39, 188b;

首楞严义疏注经(*Shou Leng Yan Yi Shu Zhu Jing*, Commentary on Sūraṅgama, ed. Zi Jun of Song 宋子璿集), Vol. 5, II:具云梅咀(wrongly written for "呾")利曳那,此云慈氏。"The (full) complete name is Maitreyāna, which means here in China Kind-hearted person." T. 39, 902a;

俱舍论记(*Ju She Lun Ji*, Description of Abhidharma-kośa-śāstra, compiled by Pu Guang of Tang 唐普光述), Vol. 18:二名梅怛俪药,夹注:梅怛,此云慈;俪药,此云氏。菩萨在慈姓中生,从姓立名,故名慈氏。旧云弥勒,讹也。"The second one was called Maitreya. Interlinear notes: Mait means here in Chinese kindness; reya means here a person. The Bodhisattva was born in the caste Kindness (Maitrī), hence he was called the Kind-hearted. The old transliteration Metrak is wrong." T. 41, 282b;

俱舍论疏(*Ju She Lun Shu*, Commentary on Abhidharma-kośa-śāstra, written by Fa Bao of Tang 唐法宝撰), Vol. 18:二名梅怛俪药。"The second one was called Maitreya." T. 41, 682a;

成唯识论述记(*Cheng Wei Shi Lun Shu Ji*, Description of Vidyāmātrasiddhi-śāstra, written by Kui Ji of Tang 唐窥基撰), Vol. 4: 梵言梅呾利耶,此翻言慈氏。梅呾罗曳尼,此声转之异。婆罗门十八姓中,慈为一姓。氏谓氏族,曾当皆生此种姓家,故以为号。"The Sanskrit word Maitreya is translated into 'Kind-hearted' here in China. Maitreyāni is a different morphological form. The caste Maitreya is one of the 18 Brahman castes. "氏" means clan. All who are born in this caste should be called Maitreya." T. 43, 352b;

法苑珠林(*Fa Yuan Zhu Lin*, Pearl Forest in Dharma Garden,

written by Dao Shi of Tang 唐道世撰), Vol. 29:又大寺中有刻木梅咀丽耶旧云弥勒菩萨像。"Further, in the great temple there is a statue of Maitreya (formerly Metrak) Bodhisattva carved in wood." T. 53, 498b;

一切经音义(*Yi Qie Jing Yin Yi*, Commentary on All Sūtras, written by Hui Lin of Tang 唐慧琳撰), Vol. 27:弥勒,梅怛利曳,此云慈氏,慈为本姓,或以心行为姓也。"Metrak, Maitreya means a 'Kind-hearted person' here in Chinese. Or the clan name Kind-hearted is deduced from [kind] mentality." T.54, 482c;

翻译名义集(*Fan Yi Ming Yi Ji*, Mahāvyutpatti, ed. Fa Yun of Song 宋法云编), Vol. 1:"弥勒,《西域记》云梅哩 (wrongly written for'咀') 丽耶,唐云慈氏,即姓也。旧曰弥勒,讹也。什曰:'姓也。阿逸多,字也。南天竺婆罗门子。'《净名疏》云:'有言从姓立名。今谓非姓,恐是名也。何者? 弥勒此翻慈氏。过去为王,名昙摩流支,慈育国人。自尔至今,常名慈氏。姓阿逸多,此云无能胜。有言阿逸多是名。既不亲见正文,未可定执。观《下生经》云,时修梵摩,即与子立字,名曰弥勒。'"Metrak, in *Records of the Western World*, is called Maitreya [哩 wrongly written for "咀"]. In the Tang language it means kind-hearted person. Which becomes a clan name . Formerly it was called Mi-Le [Metrak], which is wrong. Kumārajiva said it was his clan name. Ajita was his given name. He was a son of a Brahman in South India. The *Vimalakirti Commentary* states: Somebody says, his personal name comes from his clan (family, caste) name. Now in my opinion it is probably a personal name. Why? Metrak is translated here into Chinese "Kind-hearted Person." He was in a former birth a king called Dharmaruci, who took care of his subjects kind-heartedly.

Hence he has from that time until now always been called the "Kind-hearted One." From the beginning(?) Ajita has always mean invincible. It was said that, Ajita was his personal name. Because I haven't seen the text personally, I cannot say anything definite. We see in 下生经 (*Maitreya-Vyākaraṇa*): at that time Subrahman gave his son the name Metrak. T. 54, 1058b;

These examples, in my view, lead us to the following conclusions:

a. 梅呾利耶 Meitanliya and other phonetic transliterations of *Maitreya* appeared as late as the Tang Dynasty.

b. These phonetic transliterations occurred predominantly in annotations, commentaries and dictionaries, and only rarely in the Sūtras proper.

c. Diversity exists within a context of roughly identical Chinese characters employed in the transliterations. Master Xuan Zang himself was not consistent. He used 梅怛俪药 in the two instances cited above while in *Records of the Western World of the Tang Dynasty*, (大唐西域记), Vol. 7, the transliteration appears as 梅呾丽耶.

d. Some of the explications by Chinese monks are simply nonsensical. 梅呾,此云慈;俪药,此云氏。That *Mait* means here in Chinese *Kind-hearted*, *reya* means here in Chinese for instance, is wrong because in Sanskrit "Maitreya" cannot in any circumstances be divided into "Mait" and "reya." Such is also true of 梅呾利曳那 Meitanliyana as there is no such word as *Maitreyana* in Sanskrit. As to 或云那,即慈姓中生。(huo yun na, ji ci xing zhong sheng) the Sanskrit equivalent should be "Maitreyaja"; however, "ja" means "生"(being born) while "na" (那) has nothing to do with "生".

e. The relationship between 弥勒 *Metrak* and 阿逸多 *Ajita* has not been clarified.

f. In *Records of the Western World of the Tang Dynasty* (大唐西域记) as well as in the above citations 弥勒 Mile was held to be a wrong and an abridged translation (讹略也 Elüe ye), which fact hints that the origin of 弥勒 had long been inaccessible to Chinese monks, including the Great Master Xuan Zang.

3. 慈氏 *Cishi*-the free translation

In the Chinese Buddhist texts, the term 慈氏 *Cishi* is used with remarkable frequency, comparable to that of 弥勒 Mile/metrak or only slightly lower. Examples given below will be restricted to the earliest periods, that is, the Later Han and the Three Kingdoms, so that the use of 慈氏 *Cishi* can be studied along with that of 弥勒 *Metrak*. Citations after those periods are omitted, as 慈氏 on a parallel with 弥勒 appear in great abundance in the translated Buddhist texts of every dynasty.

> 大明度经 (*Da Ming Du Jing*, Daśasāhasrikā-prajñā-pāramitā-sūtra, trans. Zhi Qian, Wu 吴支谦译), Vol. 2: 尔时慈氏闿士语善业:有闿士大士代欢喜最尊分德法。"At that time, Metrak Bodhisattva told Subhūti: Bodhisattva Mahāsattva rejoiced in the Prajñāpāramitā." T. 8, 486a;

Now let's compare this passage with those in different versions of the same sūtra.

> 道行般若经:摩诃般若波罗蜜沤惒拘舍罗劝助品第四

(*Dao Xing Ban Ruo Jing*, Daśasāhasrikā-prajñā-pāramitā, trans. Zhi Lou Jia Chen, Later Han 后汉支娄迦谶译), §4: 尔时弥勒菩萨谓须菩提:若有菩萨摩诃萨劝助为福。"At that time, Metrak Bodhisattva told Subhūti: if a Bodhisattva Mahāsattva causes the people to take upon themselves the religious duty to accumulate punya [Merit]..."T. 8, 438a;

摩诃般若钞经:善权品第四 (*Mo He Ban Ruo Chao Jing*, Daśasāhasrikā-prajñāparamitā Shan Quan Pian, §4, trans. Dharmapriya and Zhu Fo-Nian, 苻秦昙摩蜱共竺佛念译), Vol. 3:尔时弥勒菩萨谓须菩提:若有菩萨摩诃萨劝助为福。" At that time, Metrak Bodhisattva told Subhūti: if a Bodhisattva Mahāsattva causes the people to take upon themselves the religious duty to accumulate punya [Merit]..." T. 8, 519c.

It can be seen clearly that what was translated as 慈氏闿士 and 闿士大士 in the first version was rendered into 弥勒菩萨 and 菩萨摩诃萨 in the last two, the former being free translations and the latter, phonetic transliterations. The term 闿士 *kaishi* occurs frequently in Zhi Qian's version and sometimes varies to 开士 *kaishi* or even 阐士 *chanshi* in other sūtras.[14]

Other examples follow:

(*Da Ming Du Jing*, Daśasāhasrikā-prajñā-pāramitā-sūtra, trans. Zhi Qian, Wu 吴支谦译), Vol. 2:慈氏闿士作无上正真平等觉时。

" When Maitreya Bodhisattva turns to Anuttarasamyaksambuddha." T. 8, 492c;

Ibid. 若于兜术天上从慈氏闿士问慧。"If he asks Maitreya Bodhisattva about Prajñā in Tuṣita heaven..."T. 8, 492c;

法镜经(*Fa Jing Jing*, Ugra-paripṛcchā, trans. An Xuan, Later Han,后汉安玄译):便使慈氏开士及一切行净开士听。"Bhagavān: You just let Metrak Bodhisattva and all Śīla-pāramitā-practising Bodhisattvas hear it." T. 12, 22c;

佛说无量寿经(*Fo Shuo Wu Liang Shou Jing*, Aparimitāyus-sūtra, trans. Kang Seng Kai of Cao Wei,曹魏康僧铠译, Vol. 1:慈氏菩萨。"Metrak Bodhisattva." T. 12, 265c;

Ibid., Vol. 2:慈氏菩萨(Metrak Bodhisattva), T. 12, 278a. It is noticeable that 慈氏菩萨 becomes 弥勒 in b and c on the same page of Vol. 2 of that sūtra.

佛说出无量门微密持经(*Fo Shuo Chu Wu Liang Men Wei Mi Chi Jing*, Buddhadhāṣita-amitamukha-guhyadhara-sūtra, trans. Zhi Qian of Wu,吴支谦译):慈氏菩萨 "Metrak Bodhisattva." T. 19, 680b.

Here again, I would like to point to the fact that parallel versions of this sūtra have different renderings of the same term. 慈氏菩萨 *Cishi Pusa* is found in some versions, like Zhi Qian's, and 弥勒菩萨 *Metrak Pusa*, in others. Here are two such examples:

佛说出生无量门持经(*Fo Shuo Chu Sheng Wu Liang Men Chi Jing*, Buddhabhāṣita-jātāmita-mukhadhara-sūtra, trans. Fo Tuo Ba Tuo Luo, East Jin, Buddhadhadra 东晋佛陀跋陀罗):弥勒菩萨。"Metrak Bodhisattva," T. 19, 682b;

阿难陀目佉尼呵离陀经(*A Nan Tuo Mu Qu Ni He Li Tuo Jing*, Anantamukha-sādhaka-dhāraṇī, trans. Qiu Na Ba Tuo Luo, Liu Song. Guṇabhadra,刘宋求那跋陀罗译):慈氏菩萨。"Metrak Bodhisattva," T. 19, 685a.

With this, I end citations which furnish us with a general idea of the occurrence of 慈氏 *Cishi* in the Chinese versions of Buddhist texts during the Later Han Dynasty and the Three Kingdoms.

From the study of the occurrences of the three terms 弥勒 *Metrak*, 梅咀利耶 *Meitanliya* and 慈氏 *Cishi*, we can inductively arrive at the following points:

a. 弥勒 *Metrak* and 慈氏 *Cishi* appeared simultaneously in the earliest periods, i.e., the Later Han and the Three Kingdoms, while 梅咀利耶 *Meitanliya* and the like appeared later.

b. In the earliest periods, the translator could freely use either 弥勒 *Metrak* or 慈氏 *Cishi* even within the same sūtra. Translators treated phonetic transliteration and free translation in an indiscriminate way.

c. From the Later Han and the Three Kingdoms through to the Ming Dynasty,弥勒 *Metrak* (*Mile*) and 慈氏 *Cishi* were used as parallel and equivalent to each other.

Now that a great many examples have been given, I can finally furnish a definite answer to the question put forward in the title of this part:"Why was it 弥勒 and not 梅咀利耶 that appeared in the earliest Chinese versions of the Buddhist Scripture?" Actually those versions were not based on Sanskrit or Pāli texts. Among their sources there may have been a small amount of Gāndhārī texts, but

Ancient Serindian languages, including those of Xinjiang, and most probably, Tocharian, constituted the major part. In one of my articles written about thirty years ago,[15] I said: "This fact shows us that China and India did not have much direct contact with each other in the early phase of their cultural exchange. It was the Tocharian speaking people that served as a link between the two countries." I based that conclusion on an analysis of two terms: 恒河 Henghe (the Gańges) and 须弥(山) (Sumeru), to which 弥勒 *Metrak* can be added now. My theory is that it was the term *Metrak* and not *Maitreya* that appeared before the earliest translators, to whom the meaning of *Metrak* was associated with *Maitrī* meaning "kindness," the ending -ak only turning the abstract noun into "a kind person," which, in turn, was rendered into 慈氏 *Cishi*. Things were indeed quite obvious.

Finally, I want to touch on why *Metrak* was transcribed 弥勒。 Almost no one has raised such a question perhaps because no scholars have ever thought of it as a problem. However, close scrutiny does pose a difficulty. i. e., *-rek* was quite correctly transcribed as 勒, since 勒 *Lek* is pronounced in the entering tone ending in -k. *Mi* 弥 on the other hand, is not an entering tone ending in -t, and so 弥 is not an appropriate transcription of *Met*.

An interpretation has been offered by H. W. Bailey[16] who applies the rule "tr > dr > l", to the phenomenon "tr > l" in *Metrak*. He cites several examples, among which are the Sanskrit word *trayastriṃśa* transcribed as 忉利 Taoli; the Sanskrit term "kṣudra > kṣulla > culla"; the phonetic transcription of 刹利 from the Sanskrit term "kṣatriya", and so on. In my opinion, Bailey's thesis

is quite satisfactory and can at least serve as a justifiable interpretation.

NOTES

〔1〕*Maitrisimit*, II. Akademie Verlag 1961, P. 20.

〔2〕"Gāndhārī and the Buddhist Mission in Central Asia," in *Añjali*, *Papers on Indology and Buddhism*, O. H. de A. Wijesekara Felicitation Volume, ed. by J. Tilakasiri, Peradeniya, 1970, PP. 55—62.

〔3〕See *Essays on the History of Sino-Indian Cultural Relationships*, Sanlian Bookstore, 1982, PP. 323—336.

〔4〕*Grammatik der Prakrit-Sprachen*, Grundriss der Indo-arischen Philologie und Altertumskunde, 1. Bd., 3. Heft, Strassburg, 1900, §141, §598.

〔5〕*Beobachtungen über die Sprache des buddhistischen Urkanons*, Abhandlungen der deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Klasse für Sprachen, Literatur und Kunst. Jahrgang, 1952, Nr. 10, §§133—138.

〔6〕"Some Aspects of the Phonology of the Prakrit Underlying the Asokan-Inscriptions," BSOAS, 33 (1970), P. 136.

〔7〕*The Gāndhārī Dharmapada*, *London Oriental Series*, Vol. 7, Oxford University Press, 1962, §28, §38.

〔8〕*Ibid.*, §38.

〔9〕Here Brough cites H.W. Bailey's "Gāndhārī." See *Opera Minora*, Vol. 2, Shiraz, Iran, 1981, PP. 308—09. First published in BSOAS xi-4 1946. In his article Bailey enumerates variants of "Maitreya" in many Central and East Asian languages.

〔10〕*Ibid.*, P. 50.

〔11〕*Tocharische Grammatik*, 22. In §44c, §97, §99bk, §117, §192, §205a, §344, the inflected forms of *Metrak* are dealt with.

〔12〕The fact that in Tocharian B there existed the form *Maitreye* does not con-

tradict my interpretation. *Metrak* and *Maitrāk* demonstrate an internal development whereas *Maitreye* represents a straight borrowing from Sanskrit under certain circumstances. One form may have preceded the other.

〔13〕Is the Sanskrit term 开士 *kaishi* connected with "käṣṣi" (teacher) in Tocharian A? 开 is generally held to be *bodhi* in Sanskrit, and 士 *sattva*. 开士 is also found in Chinese poetry, e.g. 衡阳有开士，五峰秀骨真 (Li Po). (In Hengyang there is a kashi [Bodhisattva], on its five peaks rest these true remains).

〔14〕"The Discovery and Textual Research of Tocharian and Its Function in the Sino-Indian Cultural Exchange," in *Essays on the History of Sino-Indian Cultural Relationships*, Sanlian Bookstore, 1982, PP. 110—111.

〔15〕After the Later Han and Three Kingdoms, both Chinese and foreign monk translators used Sanskrit texts, and so they must have been faced with "Maitreya" and not "Metrak." Then why did they still render the term as 弥勒 *Metrak*? Here accepted practice seems to be the only explanation.

〔16〕See Note 9. At this point it occurs to me that Pānini mentions *Vāsudeva* and *Vāsudevaka* in his book. Vāsudeva (name of a deity) + -ka > Vāsusevaka (worshipper of Vāsudeva). Is this ending -ka in some way connected with -ak in Tocharian?

——Translated by Han Mingzhong *from* Zhongguo Shehui Kexue, 1990, No. I with quotations translated by the author

Revised by Xie Zhenqing and Michael Saso

后　记

这一部《论文集》终于编完了。文章虽然是我写的，但是校对、编定的工作，则由我的学生高鸿来承担。正如本《文集》第九卷《糖史》第一编国内编的校对工作由我的学生王邦维教授所承担一样，我感谢他们付出了辛勤的劳动。《论语》中说："有事弟子服其劳"，这是中国古代的美德，他们俩做到了。虽然我自己并没有什么"酒食"可"馔"，我已经感到非常满意了。当年我在德国读书时，也曾帮助我的老师们校阅校样。我并没有感到费了点时间，对我是什么损失。正相反，我感到有很大的收获。校阅校样，必须专心致志，由此可以学到很多平时容易疏忽的东西。此事一举两得，在今天仍然是值得提倡的。一时心血来潮，写了这一篇"后记"。

1996年10月1日

ISBN 7-5392-3125-4

9 787539 231259 >

ISBN 7－5392－3125－4/Z·12

定价：29.00 元